

श्री सुरेश्वराचार्यजीवितस्मरणम्

( प्रबन्धमाला )

SRI SUREŚVARACARYA

( A Commemoration Volume of Essays )



## EDITORIAL STAFF:

### *Editor-in-chief:*

**T. L. Venkata Rama Iyer**  
Retd. Judge, Supreme Court of India,  
President, Akhila Bhārata Sankara Sevā Samiti  
and of the Śrī Sureśvarācārya Adhīṣṭhāna Jīrṇoddhāraṇa  
Kumbhābhiṣekam Committee, Madras.

### *Co-ordinating Editor:*

**K. R. Venkata Raman**  
(Gurubhaktaratna) Formerly Director of Public Instruction  
and Historical Records Officer (Pudukkottai), Formerly also  
Member of the Indian Historical Records Commission etc.  
Editor 'Śrī Sankara Kṛpā'  
Member, S. S. A. J. K. Committee.

### *Executive Officers:*

<b>M. P. L. Sastri</b>	} <i>Secretaries,</i> <i>S. S. A. J. K. Committee.</i>
<b>K. V. Subbaratnam</b>	



# **A GRACIOUS MESSAGE OF BLESSING**

**FROM**

**His Holiness Jagadguru**

**ŚRĪ ŚRĪ ŚAMKARĀCĀRYA MAHĀSVĀMINAH**

**OF**

**SRINGERI SĀRADĀ PĪTHA**





श्रीमत्परमहंसपरिवाजकाचार्यवर्य पदवाक्यप्रमाणपारावारपारीण यमनियनासन प्राणायाम  
 प्रत्याहार ध्यानधारणासमाध्यष्टाङ्ग योगानुष्ठाननिष्ठ तपश्चक्रवर्त्यनाथविच्छिन्न श्रीशङ्करा-  
 चार्य गुरुपरपराप्राप्तपङ्क्तिदर्शनस्थापनाचार्य व्याख्यानसिंहासनाधीश्वर सकलनिगमागम  
 सारहृदय साङ्ख्यत्रयप्रतिपादक वैदिकमार्गप्रवर्तक सर्वतन्त्रस्वतन्त्रादि राजधानी  
 विधानगर महाराजधानी कर्णाटकसिंहासन प्रतिष्ठापनाचार्य श्रीमद्राजाधिराज-  
 गुरु भूमण्डलाचार्य ऋष्यशृङ्गपुरवराधीश्वर तुङ्गभद्रातीरवासि श्रीमद्विद्या-  
 शङ्कर पादपञ्चाराधक श्रीजगद्गुरु श्रीचन्द्रशेखरभारतीस्वामि  
 गुरुकरकमलसञ्जात श्रीजगद्गुरु शृंगेरी  
 श्रीमदभिनवविद्यातीर्थस्वामिनः ।



# श्री शृङ्गेरी जगद्गुरुमहासंस्थानम्, शारदापीठम् ।

शृङ्गेरी-कहूर (मैसूर स्टेट्)

निवेशस्थान—शृङ्गेरी

दिवस—11—4—1970

आचार्यभगवत्पादानां शिष्येषु श्रीमत्सुरेश्वराचार्याः विशिष्टं पदं  
अर्हन्ति । द्वितीये चाग्रमे विश्वरूपाचार्याभिधया विख्याताः । इमे कर्मणि  
ब्रह्मणि च निष्णाताः । कर्मणा अनुष्ठानावसरे तदेव परं अमन्यन्त ।  
अत्रैव च दृढा निष्ठा । कर्मपरं लोकेषु उत्तमं अमन्यन् । तदानीं ब्रह्मवार्ताभिपि  
नासहन्त । आचार्यभगवत्पादानां व्याख्याप्रकारैः वेदस्य ब्रह्मतात्पर्यं  
अवाबुध्यन्त । अथ तु तेषां दृढः प्रसन्नः ब्रह्मण्येव । कर्म च अवयवमभूत् ।  
निष्क्रियात्मस्वरूपेणावस्थानलक्षणनैष्कर्म्यं परमं पुरुषार्थं ससाधनं बोधयितुं  
नैष्कर्म्यसिद्धिनामानं ग्रन्थं विरचय्य आत्मनः ज्ञाननिष्ठगारिष्ठतां प्राचीकशन् ।  
बृहदारण्यकवार्तिकादीन् मुमुक्षुजनोपयोगिनः नैकात्रिवन्धान् निबन्धुषु ।  
भगवत्पादप्रतिष्ठापिते शृङ्गेरिशारदापीठे तदाज्ञया ब्रह्मविद्यासंप्रदायं  
प्रकाशयन्तः प्रचारयन्तः अज्ञानं उद्धरन्तश्च व्यलसन् । तद्विरचितानां  
ग्रन्थानां तदीयचरितानां च संग्रहं बहुभाषामयं ग्रन्थं पुरातनमन्दिरसमुद्धरणा-  
वसरे श्रीवेङ्कटरामार्यप्रभृतयो भक्ताः प्रकाशयन्ते । तदिदमस्माकं तोषावहम् ।  
आशास्महे पुण्यं कर्मेदं सर्वोपकारकं भूयादिति ॥

इति नारायणस्मरणम्

विद्यातीर्थः ।



माला मुधाकुंभ विबोधमुद्रा  
विद्याविराजत्करवारिजाताम् ।  
अपारकारुण्यमुवाग्भुराशि  
श्रीशारदाम्बां प्रणतोऽस्मि नित्यम् ॥

Prostrations for ever and ever to Śaradāmbā,  
the Ocean of Grace abundant,  
Her lotus hands decked with  
the rosary, the jar of nectar  
and the *mudra* of Enlightenment  
and of Knowledge.

## PREFACE

The renovation and the Kumbhabhishekam of the *Samadhi* of Sri Suresvaracharya, is a memorable event in the religious history of this country. It signifies the triumph of the Vedic religion, and of the philosophy of the Vedanta. The Upanishads form the most valuable of the spiritual heritage of this country, nay, of the world. There was a time when it looked as if all this would pass into oblivion. It was then that the great Sankaracharya appeared and re-established the authority of the Vedas, and the supremacy of the Upanishads.

In order to preserve this valuable spiritual heritage for all time to come, and to ensure its propagation from generation to generation, the Bhagavatpada established in all the four quarters what are known as Amnaya Mutts. Among them the pride of place must be given to the Dakshinamnaya Mutt at Sringeri. It was the first Mutt to be established by the Bhagavatpada, and it was put in charge of Sri Suresvaracharya, for whose *Samadhi* Kumbhabhishekam is to be performed. It is no exaggeration to say that the Sringeri Mutt has been most successful in carrying out the objects with which the Amnaya Mutts were founded. From Suresvaracharya, down to the present, the thirtyfifth incumbent, Abhinava Vidya Tirtha Swami, there has been an unbroken succession of eminent Pontiffs, whose

record of achievements in the propagation of Vedanta has been superb and unequalled. The Sringeri Mutt is known as the Vyakhyana Pitha, and true to its name, many are the eminent Acharyas, who have written brilliant treatises, expounding the Advaita philosophy. The Mathadhipathis have been travelling far and wide, giving discourses on Vedanta, and inspiring faith in God and showing the way to self-realisation to the listeners. There is, besides, an institution at Sringeri devoted to the teaching of advanced studies in the Vedas and the Vedanta, and many are the eminent scholars and distinguished teachers all over India, including some Mathadhipathis of other Samkara Mutts, who have been the alumni of this institution.

Suresvaracharya, was, before he became a sisya of Sankaracharya, a staunch Mimamsaka, who believed that salvation could be attained only by the performance of the rites prescribed in the Vedas. Then he came into contact with the Bhagavatpada, and in a disputation with him, was converted to his view that it is Jnana that is the ultimate means of realisation of the Brahman, and not Karma. It is after this that he was named Suresvara and was installed as the head of the Sringeri Mutt. There is some controversy as to the real identity of the Mimamsaka, who became Suresvara. The traditional view is that he was called Mandana Misra in his Purva-Asrama. As against this it is stated that the writings of Suresvaracharya exhibit, both in point of the views expressed and the expressions used,

a marked difference from those to be found in the *Brahma-Siddhi* of Mandana Misra, and that Suresvaracharya was in his *Purāṣrama* a Mimamsa scholar known as Visvarupa. Not much turns on the controversy, as it does not affect the value of the writings of Suresvaracharya as monumental expositions of Advaita.

Among the works of Suresvaracharya, the most important are his *Partikas* on the *Taittiriya* and *Bṛihadaranyaka Upanishads*. They are in the nature of commentaries on the Bhāṣya of the Bhāṣyat-pada on those Upanishads, and are unrivalled as brilliant and lucid exposition thereof. They are so outstanding in their merits, that Suresvaracharya came to be known popularly as the *Partikāśara*. *Naiṣkarmya Siddhi* is another work of Suresvara-

saint and philosopher, Suresvaracharya, on the occasion of the Kumbhabhishekam. It contains hymns in praise of the great Acharya, as well as articles breathing devotion, reverence and appreciation of all his writings. The contributions are not merely from Vidyans brought up in the traditional learning but also from scholars whose approach is critical and modern; from Sanyasins as well as Grihasthas and from gentlemen as well as ladies. The writers hail from all parts of India, from Delhi, Varanasi and Darbhanga in the North to Trivandrum in the South, from Gujarat in the West to Calcutta in the East. The articles are also varied in their character; they are expository, dialectic and polemical, critical and analytical; and they are in a variety of languages, Sanskrit, English, Tamil, Telugu, Canarese, Malayalam, Marathi, Hindi, Gujarati and Bengali. The Souvenir volume can aptly be described as a garland woven with a number of brilliant fragrant flowers to be laid on the *Samadhi* of the Acharya on the occasion of the Kumbhabhishekam, as a humble tribute by a grateful and admiring public.

It is my pleasant duty now to express my sincere thanks to all the writers who have contributed articles for this Souvenir and to Siromani T. H. Viswanatha Sastri, who has edited the *Pancikarana Vartika* with commentary. I must specially mention my deep debt of gratitude to Sri K. R. Venkatarama Ayyar who has been in charge of this publication, for his strenuous and selfless work. Last but not least, I must thank Sri Vani Vilas Press, Srirangam and the

other printing houses mentioned in the appended note for the neat and excellent printing of this work, with its articles in several languages. Before concluding let me offer my humble *Pranamams* to the great Acharya who fills the transcendant Pitha with so much distinction, for taking up this great work of renovation and Kumbhabhishekam of Sri Suresvaracharya.

Madras, }  
29—3—70. }

T. L. VENKATARAMA AIYAR.

## OUR PRINTERS:

1. Sri Vani Vilas Press, Srirangam, Tiruchirapalli-6.  
(Sanskrit, Tamil, Hindi and English)
2. Vavilla Press, Madras. (Telugu)
3. Sri Samkara Kripa Mudrana Prakashalaya, Mysore.  
(Kannada)
4. Pioneer Electric Printers, Palghat. (Malayalam)
5. Kalpa Printers & Publishers, New Alipore, Calcutta.  
(Bengali)
6. Indian National Press, Bombay. (Gujarati)
7. Sarada Mudrana Siddhi Mandiram, Poona. (Marathi)

All the sections were assembled and bound at the Sri Vani Vilas Press, Srirangam, to the Managing Director of which, Mr. V. Koibandaraman, we are indebted for the attractive format.

## DRAWINGS:

Sri Samkara and Sri Sureśvara in Sringeri by Mr. K. K. Raman, Chembur, Bombay.

The *adhityānam* in perspective on the cover by Mr. K. R. Jagannathan of the School of Architecture, Madras.

The other blocks belong to the Sri Vani Vilas Press.

The Editors express sincere thanks for all the help from Mr. T. Ramalingaswara Rao (Madras), Mr. P. R. Hariharan (Mysore), Mr. P. S. Narayanan (Parli), Mr. P. Subramaniam (Calcutta), Mr. M. Sundaresan (Bombay), Prof. A. Subramaniam (Tiruchirapalli); Siromani K. S. Venkatarama Sastri (Srirangam), and Mr. V. A. Gadgil (Poona).

---



ओं

वेदान्तोदरवर्ति भास्वरमूर्तं चान्तच्छिदस्मद्वियो

दिव्यं ज्ञानमतीन्द्रियेऽपि विषये व्याहन्यते न क्वचित् ।

यो नो न्यायशलाकुर्यैव निखिलं संसारबीजं तमः

मोक्षार्याविरक्तार्पोद् गुरुगुरुः पूज्याय तस्मै नमः ॥

( नैऋत्यसिद्धि ४-७५ )

By Whom was proclaimed this stainless, luminous divine knowledge hidden in the Vedānta, which dispels the darkness of the mind, and which reveals the supersensuous but strikes not a single false note;

By Whom the seed of ignorance and of all the bondage of saṁsāra is dug out with the rod of reasoning,

To Him, the ever adorable Guru of Gurus my obeisance.

॥ श्री. ॥



## INTRODUCTION

यस्तं पूज्याभिपूज्यं परमगुरुमु पादपातेनतोऽस्मि ॥

• • •

यत्पादावाधितानां श्रुतिशमविनयप्राप्तिरमया ह्यमोवा

तत्पादो पावनीयो भक्त्यपविनुदो सर्वभावेनमस्ये ॥

Adoration to the three Gauda sages — Sri Gauḍapāda, Sri Sureśvarapada and Sri Jñānottamapada, of the line of ācāryas of the Śringerī Śārada Pīṭha, also called Vyākhyāna Pīṭha. Viśvarūpa was a Gauda Brahmin of Mithilā, belonging to the 'clan' of Miśras. *Miśra*, which is a surname, signifies respectability and culture, and the family of Viśvarūpa lived up to the noble traditions of the group. Viśvarūpa's father Paṇḍit Hima Miśra was honoured as *Rajguru* in Kashmir.

### VIŚVARŪPA'S BIRTH-PLACE

Māhīṣmatī, the birth-place of Viśvarūpa is sometimes identified with Mahēśvar on the Narmadā. Praised as the city of the legendary Kārtavīryārjuna, this Māhīṣmatī is also referred to by Kāśīdāsa as the *Raghunamda* as the capital of the Haihaya dynasty. It is now remembered for the temple which contains the tomb of Rāṇī Ahalyābhālī. A stream called Mahēśvari joins the main river, and on either side of the confluence is a temple to Śiva. In close vicinity are other temples to Śiva and Devī.

This volume carries two papers in Hindi, which dispute this identification and seek to prove that the Māhīṣmatī of

about 1736. The poem clearly lays that Kumārila Sri Sankara to meet his disciple Viśvarūpa Maṇḍana Magadhā :- शिष्यो ममास्मिन् मगधेषु न विभ्वरूप. On Magadhā Sri Sankara saw the renowned grhastha Viśva the foremost among the wise :-

मगधे गतशब्ददर्शने विभ्वरूपगृहिणे विबुधाग्रगण्यम् ।

### VISVARŪPĀ'S NAMES

Viśvarūpa was a Maṇḍana meaning an 'ornament of learning.' The *Guruvamśa Kāvya* clearly differentiates between Maṇḍana Miśra, the author of *Brahmasiddhi* who was a throughout life and Viśvarūpa Maṇḍana who became Sureśvara-cārya. This distinction has been apparent in the writings of all the later advaita śāstras, who have consistently held that the author of the *Brahmasiddhi* gives an independent interpretation of advaita which, in several essentials, differ from those of Sri Sankara and Sri Sureśvara. Modern scholars of the eminence of Hiriyanna, Kuppuswami Sastri and Dinesh chandra Bhattacharya strongly uphold the distinction.

Curiously enough the poet Bhavabhūti is identified with Viśvarūpa. This identification is farfetched. Neither in Bhavabhūti's dramas nor in any of Sri Sureśvara's works is there the slightest indication to suggest this interpretation. Bhavabhūti, born in Berar, rose to fame along with Vakpati-rāja in the court of Yaśovarman of Kanauj (C. 730). The only reference available is a verse in the *Vibhāṇā*, a commentary on *Bālakriṣṇa*, which reads —

यत्प्रसादादयं लोको धर्ममार्गस्थितः सुखी ।

भयभूतिस्तुरेशाख्यं विश्वरूपं प्रणय तम् ॥

Ganapāti Sastri, the editor of *Bālakriṣṇa* clarifies the statement as follows :—

धर्मशास्त्रग्रन्थकर्तारं विश्वरूपं सुरेश्वरशब्देनैव परामृशति । तत्र भयभूतिशब्दभूतु शिवविभूतिरित्यर्थकः शिवमकरवप्रकाशनाथः शिवदासादिपदवत् किमप्युपनामधेयः स्यात् ॥<sup>5</sup>

Bhavabhūti, meaning the 'splendour of Śiva' is a surname,

## IN SRINGERI

Śringeri (Śringagiri), named after the sage Ṛṣyaśringa, is a few miles from the source of the twin rivers Tunga and Bhadrā. In the heart of the town is a low hill with a shrine atop to mark the place where Vibhāṇḍaka, Ṛṣyaśringa's father, cast off his mortal coil. On the northern bank of the river, to the south of Vibhāṇḍaka's hill shrine is the spot where Śrī Saṃkara consecrated Śārada, the Mother of the Universe, on a Śrī Yantra carved on a rock. The Divine Mother, it is said, deigned to manifest Herself in Śringeri in answer to Śrī Saṃkara's prayers when he visited the ancient Śārada kṣetra in North Kashmir, where he ascended the *sarvajña pīṭha* or 'seat of omniscience'. The *pīṭha* that he founded in Śringeri is a replica of that ancient seat of learning, and it came to be known as the *Vyākhyāna pīṭha*, 'the seat of exposition of transcendental wisdom'. When Śrī Sureśvara was installed on this *pīṭha*, Śrī Saṃkara enjoined him to propagate the truths of the Upaniṣadic lore, and, for the welfare of the world, to worship Śārada, the Brahmavidyāsvarāpīṇī, installed on a Śrī Yantra, and the crystal lingam of Candramaulīśvara and the icon of Gaṇapati, partly crystal and partly ruby, which he himself had been worshipping. The pure white crystal lingam is iconically the nearest approach to the representation of the formless Brahman, itself without attributes of colour, shape etc., but reflecting the colour, shape etc., of whatever is brought near it (*adhyāsa*). The Gaṇapati icon represents the *praṇava*. That Śrī Sureśvara did not fail to encourage the devotional approach to śāra, is evident from his *Mānasollāsa* and the verses in the other works in the form of invocation or prayer to one or other of the *Saguṇa mūrtis*. Round Śrī Sureśvara's hermitage in Śringeri, rapidly clustered several others, which provided homes for the saints and scholars who flocked to learn at his feet; and they came from all over the land. When they left Śringeri, full of wisdom, they spread all over the land carrying the message of advaita and spreading the fame of Śringeri. In a succinct but charming description, the poet says of the Ācārya, that he taught others the knowledge that

and is in four chapters. In Jacobi's view this is the best of Śrī Sureśvara's writings. In the introduction, Śrī Sureśvara states that this work is an epitome of the whole range of Vedānta —

अक्षेपवेदान्तसारसंग्रहप्रकरणमिदम् ।

Masters of the eminence of Jñānottama Miśra<sup>11</sup> and Citsukha have commented upon this work and Sarvajñātman is much indebted to it. Several others including the opponents of advaita give copious quotations from it. *Bālakṛidā* is a commentary on *Yājñavalkya Smṛti*. It is in three *adhyayas* — *acāra*, *Vyavahara* and *prayaścitta*, and Viṣṇaneśvara has largely based his *Mitākṣara* on this work. It is therefore of perennial interest to jurists and scholars interested in the study of the development of socio religious practices. A manuscript on *Mokṣa nīrnaya* in the Madras Oriental Manuscripts' Library carries the colophon — इति सुरेश्वराचार्यविरचित ... .. (composed by Śrī Sureśvarācārya). Curiously enough there occurs in the text a reference to Sarvajñātman's *Sanksepasāriraka*, and the citation of a verse in it.<sup>12</sup> *Sanksepasāriraka* was written late in the 10th century! The writer of *Mokṣanīrnaya* has obviously sought to father his work on Śrī Sureśvara, but was so careless as not to notice the anachronism. *Vedantasāra Vārtikarāja samgraha*, a manuscript copy of 50 verses in the Tanjavur Palace Sarasvatī Mahal Library, with the colophon that it was written by Śrī Sureśvarācārya, published by the Śrī Vāṇī Vilas Syndicate Press, Srirangam, and another minor work *Mahāvākyaṛiṭha pañcīkaraṇam* cannot be readily accepted as the Ācārya's works in the absence of convincing evidence.

## GLIMPSES OF HIS MESSAGE

In his works the Vārtikakara reiterates Śrī Saṃkara's message that the only Reality is Brahman who is Sat Chit-Ānanda. Through the power of Maya, the Absolute Reality causes the appearance of the universe of gross and subtle matter — of names and forms. From the absolute standpoint there is neither Maya nor creation, but from the relative standpoint Māya inheres in Brahman. Everything else than Brahma

is a superimposition (*adhyāsa*) caused by *Māyā* or *avidyā*, which veils the true nature of Brahman, and makes it appear as the world. The only base (*āśraya*) of *avidyā* is Brahman, not even the *Jīva*, which is only the effect of *avidyā*. The cessation of *avidyā* is the realization that the *Jīva* is the *Ātman* (Brahman).

The critical part of the Ācārya's works is largely a refutation of the views of Cārvākas, Nātyāyikas (*Varṇasikas*), Mīmāṃsakas and the Buddhist schools of Sūnyavāda, Kṣanika Vijnānavāda etc. While considering some features of the Ācārya's teachings, the points of difference between him and some other advaita writers may also be indicated. The Mīmāṃsakas aver that by avoiding *pratishiddha* (prohibited) and *kāmya* (with expectation of fruits) *karmas* and by performing *nitya* (daily and prescribed) and *namittika* (periodical or optional) *karmas* without desire for merit, all past *karmas* are destroyed, and this leads to emancipation after the *prārabdha* *karma* is worked out. This release, as visualized by the Mīmāṃsakas, resulting from the avoidance of demerit by performing the obligatory and special rites in a spirit of *niskāma* (desirelessness) is only that of *karma*. *Avidyā*, the base of *karma*, persists. *Jñāna* alone is capable of destroying *avidyā*. That is not to say that *karma* has no place in the Ācārya's scheme. It is a means of rising to different stages of perfection, of desirelessness, leading to the purification of the mind (*cittasuddhi*) and eventually through *śravaṇa*, *manana* etc. to *sanyāsa* and to *jñāna*. Then it can be said that 'all *karmas* disappear like clouds at the close of the rainy season'. This explains why the Ācārya rejects the idea expounded by some writers of *karma-jñāna-samuccaya*, or integration of rites with Brahmajñāna. Ignorance, he asserts, can be removed only by *jñāna*, which alone constitutes emancipation or 'Self-awareness' and which emancipation or *mukti* is *siddhi*, ever inhering in the Self as opposed to *sādhya* or something to be externally cultivated.

Śrī Sureśvara is an exponent of what is described as *abhāsa-vāda*. According to this view, the *Jīva* is a reflection of the

Brahman in the *antaḥkaraṇa*—(*chid-ābhāsa*) The mind together with the *saṁskāras* or impressions based upon reminiscences is a form of *avidyā*. The reflection, which is different from the original—the Real Self, cannot have the reality of the Self, it is so to say a 'false phenomenon', and that is what *ābhāsa* means.

In the *Mānasollāsa* Śrī Sureśvara reproduces a śloka from Gauḍapāda's *Māṇḍūkya kārīkā* —

अनादिमायया सुप्तो यदा जीवः प्रबुध्यते ।  
जजमनिद्रमस्वप्नमद्वैतं बुध्यते तदा ॥ १३

(Waking from the sleep of beginningless *Māyā*, the Jīva realises that there is no birth, no sleep no dream, no non-duality). How is this awakening into Self-knowledge brought about? The answer is found in the same work.

श्रुत्याऽऽचार्यप्रसादेन योगाभ्यासवशेन च ।  
ईश्वरानुग्रहेणापि स्वात्मयोधो यदा भवेत् ॥ १४

(The means comprise the teachings of the *Śruti* (the *mahāvakyas*), the grace of the Guru and of *Īvara* and the practice of *Yoga*)

To take *Yoga* first — The ninth *Ullāsa* in *Mānasollāsa* deals with *aṣṭāṅga* (eight limbed) *yoga*. *Samādhi* (the superconscious state) is brought about by deep *dhyāna*. During *samādhi* the difference between the 'knower' and the 'known' continues to subsist, this is the state of *samanaska* or *savikalpa samādhi*. The final step is the destruction of all mental *vrittis* (thought waves or 'modifications'), this is the state of *amanaska* or *nirvikalpa samādhi*. To attain this, the *Ācārya* reminds us that self-reliance alone is of no avail, but

गुरुप्रसादादलभते योगमष्टाङ्गलक्षणम् ।  
शिवप्रसादादलभते योगसिद्धिं च शाश्वतीम् ॥ १५

through the grace of the Guru is the 'eight limbed' *yoga* attained, and through the grace of *Siva*, its final and lasting *siddhi*. The grace of the Guru and of *Īvara* is indispensable.

*Vicāra* (inquiry into the nature of the Self) and *Vairāgya* (dispassion) constitute the principal *sādhana* for *Jñāna*. For the average *sādhaka* who has not the capacity to take to this discipline beginning with *śravaṇa*, *manana* etc., what is the means? —

ईश्वरोपासनारूपः तदुपायः प्रकीर्त्यते ॥<sup>१६</sup>

It is through *upāsana*-meditation and worship of *Īśvara*. How best to worship *Īśvara*? Worship Him as not different from one's *Ātman*. स्तौति स्वात्मानं परमेश्वरम् ॥<sup>१७</sup> This is the last word in *upāsana*. In sublimating *bhakti* and *upāsana* into the means of understanding the nature of the *Ātman* *Śrī Sureśvara* only enlarges upon *Śrī Saṅkara's* theme that *bhakti* is

सर्वरूपानुसन्धानं-स त्मतत्त्वानुसन्धानम् ॥<sup>१८</sup>

In addition to *yoga* and grace, *Śruti* is one of the means<sup>१९</sup> The question may be raised: when Brahman alone is real is not *Śruti* illusory? *Śrī Sureśvara* answers that the question is irrelevant. As long as there is *avidyā*, *Śruti* is real and when *avidyā* goes and realization is attained, *Śruti* is unnecessary. The *Śruti* sublates the prevailing ignorance about the non-dual Self, and to that extent it is the guide and authority.

When through the discipline mentioned above, the mental *vrittis* are stilled and tranquilized the stage comes for the perception of the *Śruti mahāvākyas* such as *Tat-tvam-asi*. The *śabda* generates immediate knowledge or *Vijñāna* Maṇḍana, for example, and after him *Vācaspati Miśra* hold a different view. They say that the testimony of the *Śruti* texts gives only mediate knowledge, and there is the further need for deep meditation (*dhyaṇa*) and constant repetition (*prasaṅkhyāna*) to transmute the mediate knowledge into intuitive awareness. The *buddhi* must be perfected and stimulated to produce final intuition. The *Vārtikakāra* rejects this view.<sup>२०</sup> He reminds his critics that meditation is a form of action, and comprehension of the Self is possible only after the cessation of all actions. When the *Śruti* texts are comprehended *avidyā* is destroyed and the Self stands comprehended. There is no need



for any process of intellection, such that meditation involves it is, so to say the constant presence or flow of the conviction *Aham Brahmasmi* (I am Brahman) that is *vijnāna* and *vijñāna* is not a mental activity it is absolute consciousness the final realization, freedom, Brahman bliss (*ānanda*)<sup>21</sup> — (दिहानमानन्दमहा, says the *Śruti*)

Then the Ācārya's description of a *siddha*, a realised person — "What duty remains for him to perform" he asks, "when all delusion is burnt up?" (किं कर्तव्यमवशिष्यते?) — the realised sage does not so much as deign to have a look at action or inaction (न प्रवृत्तिं निवृत्तिं वा वटाक्षेणपि वीक्षते।) —<sup>22</sup>, is there anything for him to know or is there any ignorance waiting to be removed and what duty remains to be performed? जनूत्पन्नमदृष्टं वा ज्ञानमज्ञानमस्य न . किं कर्तव्यमवशिष्यते? ' —<sup>24</sup> The realised sage is in *sarvātmabhāva* with the vision of Brahman everywhere the Ācārya exalts it as *sarvātmabhāva samrajya* — "the sovereign state of ātma perception everywhere"<sup>25</sup>

The Ācārya affirms the reality of the *jīvanmukti* state even before the dissolution of the physical body. The *jīvanmukta* is a person of 'attained blessedness' he has transcended both evil and good Naught of evil will he do or think of To the sceptic on this point, the Ācārya has a crushing answer — "What then is the difference between a dog and a man of realization in the matter of eating dirty food if a realized person should act without restraint like any worldly minded ignoramus?"

बुद्धाद्वैतवचस्य यथेष्टाचरणं यदि ।

शुनं तच्चटशा चैव को मेदोऽनुचिन्तये ॥<sup>26</sup>

The sceptic is silenced with the query, "how can one who is free from any kind of attachment to anything in the three worlds, bring himself to do any worldly action?"

लोकत्रयविरक्तत्वान्मुमुक्षुः किमितीहते? ॥<sup>27</sup>

In quite a picturesque simile does the Ācārya present to us the state of *jīvanmukti* "Even as a tree that has been pulled

out of its roots withers and gradually dries up, the *Jivan-mukta* awaits the gradual working out of the little remaining karma for the final dissolution of the body."

सरोऽन्त्यातमूलस्य शोषेणेयं यथा क्षयः ।

तथा बुद्धात्मवत्तस्य निवृत्त्येव तनुक्षयः ॥ २०

Sri Sureśvara's devotion to his Master, Śrī Śaṅkara, stands out boldly in several contexts. He makes it clear that his Guru's support and command are behind his writings. "Though many have expounded the path of *Jñāna*, yet I expound it in obedience to my Guru's commands" is his avowal:—

ज्ञाने व्याहृतमप्यन्यैरेव्ये गुरवेनुशिष्या ॥ २१

Mark his extreme humility when he disclaims desire for fame or even appreciation:—

न ख्यातिलामपूजार्थं ग्रन्थोऽस्माभिर्दीयते ॥ २२

He often strengthens his arguments with quotations from Śrī Gaudapāda and Śrī Śaṅkara. In *Naṭṣkarmasiddhi* alone there are seventeen passages reproduced from Śrī Śaṅkara's *Upadeśasāhasrī*. In another context he avers that his views bear the stamp of the authority of the *Gauḍa* and the *Drāviḍa* "both of whom we adore".

एवं गौडेर्द्राविडेनः पूज्यैरर्थं प्रमायितः ॥ २३

The *Gauḍa* is Śrī Gaudapāda and the *Drāviḍa* is Śrī Śaṅkara bhagavatpāda. And mark his declaration that he obtained Vedāntic knowledge from Śrī Śaṅkara even as Bhagīratha obtained the Ganga from Śiva, २४ and having served the lotus feet of Śrī Śaṅkara he got from the Master that sacred knowledge that will remove all ignorance—the knowledge that befits a *paramahansa*.

भीमच्छक्रपादपद्मयुगले संसेव्य लब्धोक्तिवान्

ज्ञानं पारमहंस्यमेतदमलं स्यान्मन्यकारणमुत् ॥ २५

We may conclude this sketch with a reference to what may be considered a great and comprehensive message. It is this:

The unknowable absolute Reality is in *Īśvara* — the cause and sustainer of the world acting through *Māyā*. The absolute Reality is again in the Guru who leads to the extirpation of *Māyā* (*avidyā*). Approach *Īśvara* for grace and He comes as the Guru. *Śrī Sureśvara* expresses this in one of the verses expatiating upon the first verse in the *Dakṣiṇāmūrti Stōtra* which ends with the line —

तस्मै श्री गुरुमूर्तये नम इदं श्रीदक्षिणामूर्तये ॥

The sloka is a *mantra* to be meditated upon ;

ईश्वरो गुरुरास्मेति मूर्तिमेदमभिमानिते ।

द्योमवद्व्याप्तदेहाय दक्षिणामूर्तये नमः ॥ ११

I bow to *Śrī Dakṣiṇāmūrti*, the 'South facing Deity' as He is popularly visualised, but in truth *dakṣiṇa* (dexterous) *a-mūrti* (formless); formless as He is, He with the power of His *Māyā* (*Śrī*) dexterously projects the world of appearances, of name and form etc. I bow to *Śrī Dakṣiṇāmūrti* who like the *ākāśa* abides everywhere and appears as *Īśvara*, Guru and *Ātman*.

Again ;

प्रामिलाग्न्यधरिष्यन्तं स्रक्कृणीवोद्गमं यतः ।

ध्यान्तच्छिद्ये नमस्तस्मै हरये बुद्धिनाक्षिणे ॥ १२

I bow to *Harī*, the *sākṣi* (silent witness) of the *buddhi* (this is the aspect of pure *Ātman*-impersonal), who causes the illusion of the world composed of ether, air, fire, water and earth, like that of a snake in a rope (this is the personal or *Īśvara* aspect functioning through *Māyā*) and who destroys the darkness of ignorance (*Guru aspect*).

May we adore in the *Vārtikakāra* *Śrī Sureśvara* as well as in each of his successors in the *Śringeri Śaradā Pīṭha*, the supreme Guru and *Īśvara* in one, and offer our hearts' prayer that He may illumine our understanding and lead us to Liberation and Bliss.

शंकरं नमि सुरेश्वरं च ॥

K. R. Venkataraman.

## NOTES

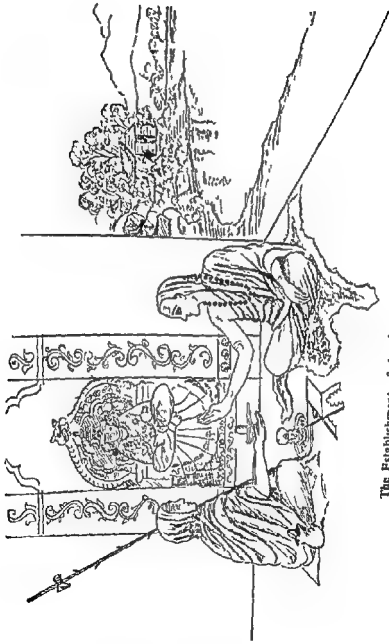
1. Bhāratiya Vidyā Bhavan's *History and Culture of the Indian people*. Vol. IV. p. 266
2. The legends that Vasiṣṭha found fulfilment in spiritual life through Tantra *sādhana*, and introduced Tārā worship into India from across the Himalayas, are narrated in the works of *Mahācina Tantra*, which are eroto-centred. Śrī Sureśvara, like Śrī Saṃkara, reformed and purified this faith even as they did all Āgama and Tantra rituals and creeds and converted them into *sādhana* for the realization of Brahman.
3. II. 45
4. II. 50
5. Introduction (p. 3) to '*Yājñavalkya smṛiti*' with the commentary '*Balakrīdā*'. (Trivandrum Samskrit Series No. LXXIV) edited by Mahāmahopādyaḥya T. Ganapati Sastri.)
6. *MSDV*. VII-116  
 उचैक इत्यभिहितस्य हि तस्य लोकेऽवेति यागध्वजनैरभिधीयमानः॥
7. Copiously cited by the contributors to the *History and Culture of the Indian People* IV. (Bhavan)
8. *HDS*. I. p. 253
9. *The Historical Background and Theoretical Basis of Hindu Law* by Justice P. B. Gajendragadkar. (*Cultural Heritage of India* II. p. 419 — Published by the Ramakrishna Mission Institute of Culture, Calcutta)
10. *GVK*. IV. 3
11. Not to be confused with Śrī Jñānottama, the fifth acarya of Sringeri, who succeeded Śrī Jñānaghana. A native of Maṅgalam in the Coja country, Mahopādhyaya Jñānottama Miśra was named after his father's guru. It is quite possible that his father's guru was Śrī Jñānottama, Jagadguru of Sringeri.

12. उक्तं च संक्षेपशरीरके ...  
 सुतो जन्तुः स्वल्पमात्रेऽपि काले . कोटीः पश्येद्वृत्तसंवरसराणाम् ।  
 कोटीः पश्येदेवमागामिनां च आमलकाले योजयेत्सर्वमेतत् ॥
13. *M K* I. 16; *Man.* I. 13
14. *Man* I. 14
15. *ibid* IX-46
16. *ibid* IX-1
17. *ibid* I-2
18. *VC.* 32-33
19. *Man.* I. 14. *op. cit.*
20. *N S.* III-63 ff. and 123-6.
21. Modern scholars such as Hiriyanna, Dinesh Chandra Bhattacharya, T. P. Mahadevan, S. S. Raghavachar and Svami Gambhirananda, have dealt with this question with perspicuity. Mahadevan in his book, *The Philosophy of Advaita*, (pp. 272-3—pp. 253-4. 1938 Edn. Luzac & Co.) summarises Vācaspati's views *contra* Suresvara. Vācaspati also lived and wrote in the 9th century. One of his works, *Nyāyasūctinibandha* was written in A. D. 842 (V S. 898).
22. *NS* IV 59
23. *ibid* IV. 54
24. *ibid* 58-59
25. *Man.* X. 19
26. *N S.* IV. 62
27. *ibid* IV. 65. This is a quotation from Śrī Śaṁkara's *Upadeśasāhasrī* XVIII. 231.
28. *ibid* IV. 61
29. *ibid* I. 3
30. *ibid* I. 6
31. *ibid* IV. 44
32. *ibid* IV. 76

33. *ibid* IV. 74  
 34. *Man.* I. 30  
 35. *N.S.* I. 1

### ABBREVIATIONS

1. *G V K.* *Gururamśakāvya.*
  2. *H D S.* *History of Dharma Sastras* by Mahamahōpadhyāya  
Dr. P. V. Kane.
  3. *M S D V.* *Mādhaviya Śamkaradigvijaya.*
  4. *Man.* *Mānasollāsa*
  5. *M K.* *Māṇḍūkya Kārika.*
  6. *N S.* *Naiṣkarmyasiddhānt.*
  7. *V C.* *Vivekacūḍāmaṇi.*
-



The Establishment of the Sarada Pitha in Sringeri.



श्रीचन्द्रमौलीशरङ्गमस्तौ  
सद्गतगर्भं गणनायकं च ।  
... ..

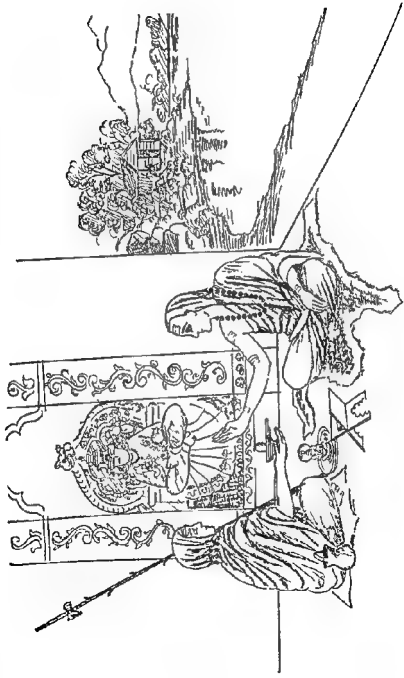
सुरेश्वराचार्य सरस्वतीं त्वं  
संपूजयन्नास्त्व चिरादिहेति ।  
दत्त्वाऽभ्यनुज्ञां विनताम तस्मै  
... .. (गुर्वंशस्तव्ये III ११-१४)

अपास्व लोकैकगुरोरनुज्ञया  
सुरेश्वराचार्ययतीश्वरो महान् ।  
स शुक्लभद्रातटिनीतटे मठे  
जगत्प्रतीते जयकृच्चिरं वभौ ॥ *ibid* IV-1.

To Sureśvara Saṁhikara gave instruction to reside in Sringeri and offer worship to Śrī Candramaulīśvara Lingam, Ratnagarbha Gaṇanāyaka and Sarasvatī (Śārada).

As directed by the Lokaguru, the illustrious Yati Sureśvara presided for long in glory in the world-famous maṭh on the banks of the Tūṅgabhadra.





The Establishment of the Sarada Pīṭha in Śrīngeri



श्रीचन्द्रमौलीशरलिंगमस्तौ  
सद्गतगर्भे गणनायकं च ।  
... ..

सुरेश्वराचार्य सरस्वतीं त्वं  
संपूजयन्तास्व चिरादिहेति ।  
दत्त्वाऽभ्यनुज्ञां विनताय तस्यै  
... .. (गुरुवैश्वनाभे II ११-१४)

अपाह्य लोकैकगुरोरनुज्ञया  
सुरेश्वराचार्ययतीश्वरो महान् ।  
स तुङ्गभद्रातटिनीतटे मठे  
जगत्प्रतीने जयकृच्चिरं बभौ ॥ *ibid* IV-1.

To Suresvara Samkara gave instruction to reside in Sringeri and offer worship to Sri Candramaulisvara Lingam, Ratnagarbha Gaganāyaka and Sarasvatī (Śaradā).

As directed by the Lokaguru, the illustrious Yati Suresvara presided for long in glory in the world-famous math on the banks of the Tuṅgabhadra.



## I HYMNS

### 1. *Stotra Triveṇī*

- (1) *Mīmāṃsaka śiromaṇi Maithilapravara*  
*Maṇḍana Miśra prāśastiḥ* ... २

Pandit Shobakant Jayadeo Jha,  
 Acharya, (Sabūya, Vedānta, Nyāya,  
 Vyākaraṇa darsana), Professor,  
 Mithila Research Institute,  
 Darbhanga.

- (2) *Śrīmat Sureśvara prāśastiḥ* ३

Paramahansa Śrī Bhaṣya Svami  
 (Śrī Sacchidananda Tīrtha),  
 Mahadanapuram.

- (3) *Śrī Sureśvara stutiḥ* ८

Paramahansa Śrī Jnanananda Bharati  
 Svami.

### 2. *Bhakta Prārthanā*

A V. Subrahmanyam, I R A. S.,  
 Dy. Financial Adviser,  
 S. C. Railway.

... १०

## II. PAPERS

1. Vārtikakāro Naiṣkarmya siddhiśca ... 1  
Paramahansa Sri Dhashya Svami.
2. Vārtikalakṣaṇa samanvayaḥ ... 11  
K. P. Sankara Sastrī,  
Vidvanmani, Vidhyabhushana;  
Professor of Advaita Vedānta,  
Sri Chamarajendra Sanskrit College,  
Bangalore.
3. Kīñcidadhi Naiṣkarmya siddhi ... 20  
V. S. Ramachandra Sastrī,  
Vidyānidhi, Panditaratna;  
formerly Principal, Gurvanā praudha  
Vidyabhivardini Pathasala,  
Sringeri Math, Bangalore;  
later Principal,  
Sanskrit Mahavidyalaya, Banaras.
4. Manasollāsa sparśapugūṇo Vicāraḥ ... 29  
K. S. Krishnamurti Sastrī,  
Mahamahopādhyakṣa; Panditarāja;  
Sastrāratnakara;  
Former Post-laureate in Sanskrit,  
Madras; Certificate of Honour  
from the President of India.
5. Taittirīya Vārtikāni ('Brahmāvallī') ... 39  
N. S. Krishna Sastrī,  
Vedānta Vidvan (Mysore);  
Vedānta Siromani (Madras);  
Asthana Vidvan Sringeri Math;  
Lecturer in Sanskrit  
Sri Sankara College, Kalady.

6. **Lokottaram Caritam** ... 52  
 Rajnarayan Sastri,  
 Acharya, Head of the Department  
 of Samkhya and Yoga,  
 Samskrit University;  
 Pradhan Mantri,  
 Sri Kasi Vidvat parishad ;  
 Samstapaka, Sastra Mahavidyalaya  
 (Sanskrit degree College) Varanasi
7. **Sri Sureśvarācārya Vivṛtaḥ  
 Maitreyyai Yājñavalkyopaddeśaḥ** ... 55  
 'Vicharaka'
8. **Śri Sureśvarācāryaḥ ābhāsa Vādaśca** ... 60  
 Dr. Gaurinath Sastri,  
 Vice-chancellor,  
 Samskrit University, Varanasi
9. **Sambandhavārtika adhikāri parikṣā** ... 64  
 K. S. Venkatarama Sastri,  
 Vyakarana Siromani,  
 Vedanta Vidwan,  
 Asst. Editor,  
 'Sri Sankara Kṛpā' Srirangam

श्रीसुरेश्वराचार्यजीवितस्मरणम्

॥ श्रीः ॥



स्तोत्रत्रिवेणी ॥



मैथिलस्य मीमांसाचक्रवर्तिनः  
मण्डनमिश्र विश्वरूपस्य प्रशस्तिरेका,



तस्यैव संन्यासानन्तरं श्री शृङ्गगिरि शारदापीठाधिष्ठितस्य व्याख्यान  
सिद्धासनाधीश्वरस्य परमहंसपरिचाजकवर्यतपश्चक्रवर्तिनः  
( विश्वरूप ) सुरेश्वराचार्यस्य प्रशस्तिद्वयम्  
आहत्य स्तोत्रत्रिवेणी

(१)

मीमांसकशिरोमणि  
मैथिलप्रवर मण्डनमिश्रप्रशस्तिः ॥

नेपाल गिरि-सम्भूत-धर्ममूलानदीतटे ।  
माहिष्मतीपुरी चोग्रतारापीठविलासिनी ॥ १ ॥

आसीत्तत्र सुधीः सर्वदर्शनार्थविचारवान् ।  
मण्डनः सर्वथा शश्वजगन्मण्डलमण्डनः ॥ २ ॥

तस्मिन्कालेऽनवद्यप्रचुरतस्लसद्विद्यया द्योतमानः  
विद्वत्तापारगन्ता निजमहिमवरैः शास्त्रतत्त्वैर्विशालैः ।  
शास्त्रार्थे तस्य बुद्धिः विविधकृतिमती वादिपक्षग्रहन्त्री  
आसीत्तत्र स्वतन्त्रो विमलप्रतिपुत्तैः शिष्यबृन्दैः समेतः ॥ ३ ॥

प्रख्यातः सर्वतन्त्रे श्रुतिमतिलसितः सत्पथाचारशीलः  
विज्ञानां सुप्रशस्तः बुधजनमनसां मोदकृद्यो विशेषात् ।  
विद्या-शस्त्रप्रभावैर्जितसकलरिपुः भासमानः समन्तात्  
विद्वद्बृन्दावृतः सत् सुविश्वदबचसा ख्यातिमाप प्रकृष्टात् ॥

प्रसिद्धं मण्डनं श्रुत्वा जगद्गुरुपदाश्रितः ।

शङ्करस्तु प्रयागाद्वै मिथिलामाजगाम सः ॥ ५ ॥

शास्त्रार्थवादमुद्दिश्य शङ्करो दिग्जय-क्रमे ।

महिषीमागतस्तत्र यत्नासीन्मण्डनः सुधीः ॥ ६ ॥

दासीं पप्रच्छ मेधावी कृत-दिग्विजयस्तु सः ।

मण्डनस्य गृहं कुत्र कथयाशु जलप्रदे ॥ ७ ॥

तस्येमं प्रभृद्दिश्य सा दासी ज्ञाननिष्ठिता ।  
स्वतः प्रमाणमित्यादि वाक्यं सा निजगाद वै ॥ ८ ॥

तत्तस्य ख्यातिविषये श्रूयतेऽद्यापि सज्जनैः ।  
स्वतः प्रमाणमित्यादि किंवदन्तीपदोचयः ॥ ९ ॥

सौख्यं शास्त्रकलाभिज्ञः विजेता सकलस्य च ।  
मिथिला-मणिमालायाः सुमेरुः सर्वथा महान् ॥ १० ॥

गुणानामाकरः श्रीमात् सर्वतन्त्रविचक्षणः ।  
मिथिलाजन्मतो यस्य मिथिलेयं सनाथिता ॥ ११ ॥

किं वर्णयामि माहात्म्यं यस्यावासे शुक्ला अपि ।  
आसन् शास्त्रविचारज्ञास्तस्य विद्यानिधेर्महत् ॥ १२ ॥

अनेनैव प्रभातज्ञाः प्रभावं मण्डनस्य च ।  
विदांकुर्वन्तु धीमन्तः सन्ध्यासुपरिशीलकाः ॥ १३ ॥

इति श्री दर्भज्ञानगरविराजमान मिथिलाशोधनसंस्थानप्राध्यापकवर्य साहित्य-  
वेदान्तन्यायव्याकरणदर्शनाचार्य श्रीभारुन्त जयदेव झा पण्डितेन  
विरचिता मण्डनमिश्रप्रशस्तः संपूर्णा ॥





# श्रीमत्सुरेश्वरप्रशस्तिः ॥

—ॐ—

पूर्वं मण्डनपण्डितः किल वभौ माहिष्मतीभूषणः  
निष्णातोऽखिलवेदशास्त्रनिचये मीमांसकाग्रसरः ।  
श्रीमच्छङ्करदेशिकेन च पुनर्वादादेष निर्जितः  
तस्यान्ते वसतिस्म तं गुरुवरं वन्दे सुरेशामिधम् ॥ १ ॥

श्रीमच्छङ्करदेशिको मुनिवरः श्रीब्रह्मविद्यात्मिकां  
श्रीचक्रोपरि भाषयन् भगवतीं श्रीशारदामन्त्रिकाम् ।  
तां संस्थाप्य च मन्दिरेऽतिमहिते शृङ्गाचलस्थेऽर्चयन्  
स्वान्तेवासिवरं सुरेशमपि तत्पूजार्थमाजिज्ञिषत् ॥ २ ॥

श्रीमद्रत्नगणाधिपं सुरुचिरं श्रीचन्द्रमौलीश्वरं  
वाग्देवीं च समर्चयन्नविकलं श्रीमान् सुरेशो गुरुः ।  
स्वस्यान्ते वसतो बहून्नुदिनं भाष्याणि चाध्यापयन्  
श्रीमच्छङ्करसंप्रदायमतनोच्छृङ्खाचले तं भजे ॥ ३ ॥

श्रीचक्रार्चनतत्परं गुरुगिरा श्रीशारदाऽऽराधकं  
श्रीमत्सद्गुरुक्षगर्मगणपश्रीचन्द्रमौल्यर्चकम् ।  
भाष्याध्यापनतत्परं च यमिनां सर्वज्ञचूडामणिं  
वन्दे वार्तिककारसद्गुरुवरं श्रीमत्सुरेशामिधम् ॥ ४ ॥

कर्मभ्यः किल मुक्तिरित्यभिदधुर्मीमांसकाः केचन  
ज्ञानं कर्मसमुच्चितं निजगदुर्मोक्षप्रदं चापरे ।  
एतादृक्षसमस्तवादनित्यं कर्त्रात्मवादास्तथा  
यो युक्त्या श्रुतिमिश्रखण्ड परमं भाष्याशयं व्यावृणोत् ॥ ५ ॥

वेदान्ताभिधकाननेऽतिगहने मञ्चारपञ्चाननो

मीमांसादिसमस्तशास्त्रवचनं तस्यानुकूलं व्यधात् । :

<sup>१</sup> श्रीमद्भट्टकृष्णारिलस्य वचनं नास्तिक्यनिन्दाकरं

ब्रह्मास्तित्वप्रमर्थकं च बहुधा संदर्शयामास यः ॥ ६ ॥

अन्येषां च निरीश्वरत्ववचनं सर्वात्मना खण्डयन्

यो वेदप्रतिपाद्यमीश्वरमहो संमाधयन् युक्तिभिः ।

वेदानां परमेश्वरादधिगनेर्भित्यत्वमेव ब्रुवन्

तन्नापौरुषतां वदन् श्रुतिव्रतेः प्रामाण्यमातिष्ठिवत् ॥ ७ ॥

वेदानां परतः प्रमाणकथनं मीमांसकादेर्मतं

दूरीकृत्य सुयुक्तिभिः श्रुतिश्रुतेर्यः स्वानुभूत्या तथा ।

शब्दादप्यपरोक्षबोधजननं दृष्टान्तदार्ष्टान्तिकैः

युक्त्या स्वानुभवेन चातिगहनं सिद्धान्तमादर्शयत् ॥ ८ ॥

वेदान्ताशयसूचनेन परमां शाब्दापरोक्षप्रथां

यः स्पष्टीकुरुते स वार्तिकचये नैष्कर्म्यसिद्धौ तथा ।

संख्यानादिमतं च युक्तिनिचयैर्विद्राव्य शब्दीं प्रमां

भाष्याद्यर्थविवेचनेन सुतरामाविश्वकार स्वयम् ॥ ९ ॥

योऽन्येषां सहपाठिनां मतियतां तृप्त्यर्थमत्यादरात्

गुर्वाज्ञावशतथकार रुचिरां नैष्कर्म्यसिद्धिं स्फुटाम् ।

भूयो वार्तिकनिर्मितौ गुरुवरस्याज्ञाचलादज्ञसा

योऽकार्पादय तैत्तिरीयबृहदारण्यादिमद्वार्तिकम् ॥ १० ॥

१ इत्याह नास्तिक्यनिराकरिण्युरात्मास्तित्तां भाष्यबृहदत्र युक्त्या ।

दृढत्वमेतद्विषयश्च बोधः प्रयाति वेदान्तनियेवणेन ॥

इति कुमारिलमहोदयवचनम् ॥

श्रीमत्कृष्णयजुर्गता ह्युपनिषत् श्रीतैत्तिरीयाभिधा  
 क्षन्या शुक्लयजुर्गता च परमा श्रीवार्हदारण्यकी ।  
 एका शङ्करमद्गुरोः तदपरा स्वीया च शाखा क्रमात्  
 योऽकार्पादुमयत्त चार्तिकचयं सोऽयं गुरुः पातु नः ॥ ११ ॥

सोऽयं चार्तिककारसद्गुरुवरः सन्मानतोच्छासकं  
 वेदान्तार्थविभामकं व्यतनुत श्रीमद्गुरोराज्ञया ।  
 इत्थं ग्रन्थवरान् चबन्ध सुबहून् लोकोपकारक्षमान्  
 तत्तादृक्षसुरेश्वराय गुरवे भूयोऽपि भूयो नमः ॥ १२ ॥

श्रीमच्छङ्करसंप्रतिष्ठितमहापीठेऽपमाद्यो गुरुः  
 विद्यारण्यमुखाश्च देशिकवराः तस्यानुगाः पावनाः ।  
 अन्ये ये च तपस्विनो गुरुवराः श्रीशारदापीठगाः  
 तान् प्रातःस्मरणीयचारुचरितान् नित्यं नमस्कर्महे ॥ १३ ॥

श्रीमच्छङ्करगिरौ च शङ्करगिरा श्रीशारदापीठिका-  
 मारूढस्य सुरेश्वरस्य जगदाचार्यस्य सन्मन्दिरे ।  
 विद्यातीर्थगुरुत्तमेन कलिते कुम्भामिषेकोत्सवे  
 तत्पादस्मृतिमासुरा स्तुतिरियं तत्पादयोरर्पिता ॥ १४ ॥

मङ्गलं शारदापीठप्रथमाचार्ययोगिने ।  
 श्रीमद्भार्तिककाराय सुरेशायास्तु मङ्गलम् ॥ १५ ॥

सच्चिदानन्दतीर्थेन मिश्रुणा मोक्षलिप्सुना ।  
 सुरेश्वरप्रशंसेयं तत्पादयुगलेऽर्पिता ॥ १६ ॥

सच्चिदानन्दतीर्थस्य भाष्यस्याम्यभिघाजुषः ।

कृतिरेषा तदीयाधिक्रमले वम्भरायताम् ॥ १७ ॥

इति श्रीमच्छृङ्गगिरि जगद्गुरुचरणसरोरुह सेवासमासादित सारस्रतविभवलेशस्य

श्रीशिवानन्दतीर्थस्वामिपूज्यपादशिष्यस्य श्रीसच्चिदानन्दतीर्थस्य

(श्रीभाष्यस्वामिनः) कृतिः श्रीसुरेश्वरप्रशस्तिनामेय

स्तुतिः संपूर्णा ॥



(३)

## श्रीसुरेश्वरस्तुतिः ॥

— ❀ —

ईशाक्षया शुभमवाप्य पुरा विधाता  
काश्मीरदेशविलसद्दिममितस्रनुः ।  
श्रीविश्वरूप इति यः प्रथितो व्यराजीत्  
तं श्रीसुरेश्वरगुरुं शरणं प्रपद्ये ॥ १ ॥

भीमांसकोचमङ्गुमारिलभट्टपादात्  
घाल्येऽप्यधीत्य सकलागमतन्त्रसारम् ।  
कर्मकनिष्ठितमना गृहिणां वरो यः  
तं श्रीसुरेश्वरगुरुं शरणं प्रपद्ये ॥ २ ॥

श्रीविष्णुमिप्रदुहितोभयभारतीति  
यस्मानुकूलगृहिणी वचसां सवित्री ।  
ब्रह्मर्षिश्चापमिपतो धृतमर्त्यरूपा  
तं श्रीसुरेश्वरगुरुं शरणं प्रपद्ये ॥ ३ ॥

श्रीभट्टपादवचसा प्रथमं विजेतुं  
अन्विष्य यस्तु भवनं प्रविशन् ययाचे ।  
श्रीशङ्करः किल यदीयविवादमिष्टां  
तं श्रीसुरेश्वरगुरुं शरणं प्रपद्ये ॥ ४ ॥

वादे विजित्य गुरुराद् श्रुतिपुक्तिजालैः  
तत्त्वं विबोध्य विशदं यतितां त्रितीर्थे ।  
यस्यै ददौ पदमवाय सुरेश्वराख्यां  
तं श्रीसुरेश्वरगुरुं शरणं प्रपद्ये ॥ ५ ॥

## ॥ भक्तप्रार्थना ॥

( अ. वे. सुनक्षत्रः )

यस्मिन्नीश्वर इत्यपारकरुणानारांनिधिः सर्ववित्  
त्रैलोक्यस्य निधाननिग्रहकरः कर्तेति लेतेति च ।  
सर्वैरेव विधास्यमानपुरुषः स्यात्तन्व्यहीनः कृतः  
मन्त्राणां च विधेयतामुपगतः कौमारिलं तन्मवम् ॥ १ ॥

यस्मिन्नात्मविमुक्तये न गणितं ज्ञानं तमोनाशनं  
यस्मिन्मध्यमिचारिणी स्थिरतरा भक्तिस्त्रिरस्कारिता ।  
यस्मिन् कर्म मुमुक्षुमिर्निगमजं नित्यं च तैमिचिकं  
एकोपायतयाऽवलम्ब्य विधिना कर्तव्यमाजीवितम् ॥ २ ॥

दित्वा भाट्टमुदस्य कर्मवदधीं ज्ञाने स्थिरं स्थापितः  
ज्ञानादित्यग्दानतेन गुरुणा मार्गं ध्रुव आपितः ।  
कृत्वा वार्तिकमिक्षुसाररुचिरं योऽद्वैतभातुः स्फुर-  
त्याचार्य. स हृरेश्वरो मम मनः कुर्यान्मुमुक्षावनम् ॥ ३ ॥



॥ श्रीः ॥

वार्तिककारो नैष्कर्म्यसिद्धिश्च ॥

—श्री भाष्यस्वामी

भगवत्पादसंभूतां आत्मात्मोन्निधिनानितीम् ।  
भाष्यभागीरथी भूयो भजामो भवशान्तये ॥

ग्रन्थसूत्रावलिं चैव नमामो यमुनासमाम् ।  
सरस्वतीसमानां च वार्तिकावलिमग्वहम् ॥

इह खलु सर्वलोकहितैषी भगवान् वादरायणः सर्वतः समेधमान-  
समधिकतसारदावदहनदन्दह्यमानान् प्राणिनिकायानालक्ष्य तानेतान् कथञ्चि-  
दुन्मुमोचयिषुः निविधपुराणेतिहासमहासुत्रादिप्रणयनद्वारा सदुपदेशामृतमयीं  
वृष्टिं वितीर्य सर्वमेव जगतीतल्लमाग्रावयामास । 'सैव हि लोके शारीरक-  
मीमांसारूपेण परिणेमे ॥

सैषा सूत्रात्मिका शारीरकमीमांसा यमुनातटिनीव स्वान्तर्गत-  
निरवधिकपदार्थनिगूढनात् अस्फुटीकृताभ्यन्तरभावा भाष्यभागीरथीपापः  
संगमसाभिलाषेव चिरादवतस्थे । कलिन्दजा हि स्वयमेव पवित्रसलिलाऽपि  
अमङ्गुरगङ्गातुङ्गतरङ्गानुपेक्षेणैव पावनतां प्रतिपद्यते । तथा स्वान्तर्निगूढ-  
पदार्थजातप्रकटीकरणनाटवं च प्रतिपद्यते । तथैव हि शारीरकमीमांसा सेव  
स्वान्तर्निगूढानां तत्त्वानां मलिनचित्तेषु स्वयमेव स्फुटीकृत्य अशक्यतया  
भाष्यगङ्गासंगमेनैव तत् सुशक्यमिति तदाविर्भावसमये चिरादपि प्रतीक्षमाणेव  
समदृश्यत ॥

अथ ॥ भगवान् सर्वविद्याधिपतिः सर्वमङ्गलजानिः भगवत्पादात्मना  
स्वयमवनीर्य सर्वगुणोपपन्ना नातिविस्तरमतिगम्भीरा परमानन्दसिन्धुमनुपतन्ती

भाष्यगङ्गामुत्पादयामास । इगामेव भाष्यमागीरथीमालम्ब्य वैयासिकसूत्रावलिरूपा यमुना सुरेश्वरवार्तिकावलिरूपा सरस्वती च धन्यं मेनाते आत्मानम् । तथा च सूत्रभाष्यवार्तिकरूपा त्रिवेणी स्वसंसेविनां सकलविधसंशयपङ्क-  
निर्णेजनेन तदीयं चित्तं स्फटिकवःपरिशुद्धं करोतीति स्फुटमेवेतदनुभवशालिनाम् ।  
प्रकृते च वार्तिकं वा नैष्कर्म्यसिद्धिर्वा कथमात्मानमलमत इति विषये  
शङ्करविजयरूपां किञ्चिदिव स्मारयामः ॥

भगवत्पादानां हि परःशताः शिष्याः समभूवन् । तन्मध्ये  
प्रधानशिष्याश्चत्वारः पञ्चपादसुरेश्वरद्वस्तामलकचोटकाद्या आचार्याः । कदाचित्  
स्वशिष्येभ्यः भाष्यप्रवचनानन्तरं स्वरूपमाप्यस्य विशेषतः सर्वत्र प्रचारार्थं  
केनचित् वार्तिकनिर्माणं अवश्यं कर्तव्यम् । तत्र तु सुरेश्वर एव समर्थः  
सर्वशास्त्रपारङ्गतत्वात् इति भगवत्पादैः स्वाशयाः प्रकटीकृतः । तदुक्तं —

१ 'स मण्डनस्त्वर्हति शुद्धतत्त्वः सरस्वतीसाक्षिकसर्वविषयः' इति ॥

इमं च भगवत्पादानामाशयं अन्ये तदीयछात्राः आचिक्षिपुः । यतः  
सुरेश्वराचार्यैः पूर्वाश्रमे कर्मवासनायासितान्तःकरणोऽभूत् । अधुनापि कर्म-  
काण्डाभिनिवेशः पूर्णतया न गतः । अतः तस्मै वार्तिकनिर्माणाधिकारो  
दवक्षेत् सः भाष्यं सर्वं कर्मकाण्डानुगुणतया योजयित्वा वार्तिकनिर्माणं  
करिष्यति चेत् ज्ञानकाण्डप्रामाण्यमेव शिथिलीकृतं स्यात् । अतः तस्मै  
अधिकारो न देयः इति शिष्याः सर्वे गुरुं निर्वबन्धुः । तदुक्तम् —

२ तात्पर्यं ते मेहिधर्येषु दृष्ट्वा

तत्संस्कारं सांप्रतं शङ्कमानाः ।

भाष्ये कृत्वा वार्तिकं योजयेत्सः

भाष्यं ग्राहुः स्वीयसिद्धान्तशेषम् ॥ इति ॥



तथा वार्तिकनिर्माणे पञ्चपादाचार्य एव समर्थः अतः तस्मै वार्तिक-  
निर्माणानुज्ञा दीयतां इत्यपि शिष्याः समवोचन्; परं तु भगवत्पादाः तत्  
नाङ्गीचक्रुः; भाष्यव्याख्यानमेकं निर्मातुमेव अनुज्ञां ददुः । तदुक्तं शङ्करविजये  
माधवीये —

३ सनन्दनो नन्दयिता जनानां  
निबन्धमेकं विदधातु भाष्ये ।  
न वार्तिकं, तत्तु परप्रतिज्ञं,  
व्यधात् प्रतिज्ञां स हि नूतनदीक्षः ॥ इति ।

नूतनतया संन्यासदीक्षावान् सुरेश्वराचार्यः वार्तिकनिर्माणे यस्मात्  
प्रतिज्ञां कृतवान्, तस्मात् वार्तिकनिर्माणे तं विना नान्यस्य अधिकारः इति  
हि भगवत्पादानामाशयः ॥

तथा च भगवत्पादानां इच्छानुसारं सूत्रभाष्यग्रन्थस्य वार्तिकनिर्माणे  
प्रत्युह एव संज्ञतः; तथापि अन्यभाष्याणां वार्तिकं कारयितुमेव भगवत्पादा  
उद्युक्तत । तदुक्तम् —

४ शिष्योपितभिः शिथिलितात्ममनोरथोऽसा-  
धेनं स्वतन्त्रकृतिनिर्मितये न्ययुक्त । इति ॥

इतरशिष्याणामपि प्रलययोत्पादनाय आदी आध्यात्मिकरूपेण स्वातन्त्र्येण  
ग्रन्थमेकं रचय इत्यादिपृष्ठे सुरेश्वराचार्यः नैष्कर्म्यसिद्धिनामकं प्रकरणग्रन्थमेकं  
रचयित्वा स्वगुरवे प्रादर्शयत् । ते च भगवत्पादाः तं ग्रन्थं आमूल्यानं  
दृष्ट्वा दृष्ट्वा परमानन्दमन्त्रभूवन् । तदीयपाण्डित्यप्रकर्षं वाग्माधुरीं  
प्रतिपादनशैलीं च समवोच्य 'अहो ! ईदृशोऽयं महान् पण्डितः शिष्यः  
मदीयभाष्याणां वार्तिकं करोति चेत् कित्यन् रमणीयं स्यात्; तादृशभाग्यं

मास्ति खलु' इति सुतरां दूषमानद्वया. सन्तः तैत्तिरीयवृद्धदारण्यकभाष्ययोः  
परं वार्तिककरणाप्य सुरेश्वरमाज्ञापयामासुः। सुरेश्वरोऽपि तामाशां अङ्गीचकार।  
तदुक्तं शाङ्करविजये—

१ स्वातन्त्र्याच्च ग्रन्थमेकं महात्मन्  
कृत्वा मल्लं दर्शयाध्यामनिष्ठम् ॥ इति,

६ तद्वत् स्वदीया खलु काण्वशाखा  
ममापि तत्रास्ति तदन्तर्भाष्यम् । इति,

७ तत्रोभयत्र कुरु वार्तिकमार्तिहारि  
कीर्तिं च याहि जितकार्तिकचन्द्रिकाभाम् ।

... ..

मद्वाक्यमेव शरणं ब्रज मा विचारीः ॥ इति च ।

तद्राज्ञानुसारेण च श्रीसुरेश्वराचार्यः प्रथमतो नैष्कर्म्यसिद्धिं विरचय्य  
गुरवे समर्प्य तद्दर्शनसन्तुष्टेन गुरुणा पुनराज्ञप्तः सन् तैत्तिरीयभाष्यवार्तिकं  
वृद्धदारण्यकभाष्यवार्तिकं च निर्माय गुरवे प्रादर्शयत् । तदाशिषा च  
वार्तिकद्वयमिदं तथा नैष्कर्म्यसिद्धिश्च अद्यापि अविच्छिन्नतया भारते सर्वत्र  
प्रपन्नेतराम् । श्रीपद्मपादाचार्यकृता तु टीका स्वमातुलगृहे दग्धा पुनर्लिखितापि  
लुप्तप्रचारा भूत्वा कालक्रमेण पञ्चपादिकामात्रशेषा समजनि । तत्रापि  
लोपात् पुनः चतुःसूत्रीमात्रपरिशेषा अल्पाकारा च सांप्रतमुपलभ्यते । इत्थं  
वर्तते वार्तिकग्रन्थानां नैष्कर्म्यसिद्धेय आबिर्भावकया विचित्रा ॥

प्रकृते नैष्कर्म्यसिद्धिमात्रमवलम्ब्य तत्र प्रतिपाद्यमानां विचारपरिपाटी  
प्रक्रियाविशेषान् ग्रन्थान्तरेभ्यः तस्य वैशिष्ट्यं, सर्वशास्त्रार्थनिर्मयनसार-

संप्रवृत्तादिषु अनन्यसाधारणौ प्रतिपादनशैली च ग्रन्थकर्तृवाक्यान्वेव समुपादाय  
स्पुटीकर्तुं अधुना किंचिदिव लेखनी व्यापारयामः ॥

नैष्कर्म्यसिद्धिरियं चतुरध्यायात्मिका । तत्र प्रथमाध्याये वेदान्त-  
वाक्यानां सर्वेषां ब्रह्मणि समन्वयः प्रतिपाद्यते । द्वितीये प्रमाणान्तराविरोध-  
समर्थनं क्रियते । तृतीये साधननिरूपणं, चतुर्थे फलनिरूपणं च स्पष्टतया  
वर्ण्यते । अयं च ग्रन्थः प्रकरणरूपः । प्रकरणलक्षणं च —

शास्त्रैकदेशसंबद्धं शास्त्रकार्यान्तरे स्थितम् ।

आहुः प्रकरणं नाम ग्रन्थमेतद्विपश्चितः ॥

इति वर्णयन्ति । शास्त्रादौ प्रकरणारम्भे च अनुबन्धचतुष्टयं सूचनीयम् ।  
विषयप्रयोजननाधिकारिसंबन्धा एव अनुबन्धचतुष्टयं नाम । तत्सर्वं शास्त्रवत्  
प्रकरणेऽपि अवश्यं निरूपणीयम्; यतः —

सिद्ध्यर्थं सिद्धसंबन्धं श्रोतुं श्रोता प्रवर्तते ।

ग्रन्थादौ तेन वक्तव्यः संबन्धः सप्रयोजनः ॥

इत्यभिहितम् । इदं च अनुबन्धचतुष्टयं प्रेक्षावत्प्रवृत्त्यङ्गमिति हि बदन्यभि-  
युक्ताः ॥

अत्र आरम्भे, ‘आत्रहस्तम्बपर्यन्तैः सर्वप्राणिभिः सर्वप्रकारस्यापि  
दुःखस्य स्वरसत एव जिहासितत्वात् तन्निवृत्त्यर्था प्रवृत्तिरस्ति स्वत एव’  
इति वाक्येन प्रयोजनं अधिकारी च संसृज्यते । ‘दुःखनिवृत्त्यर्था प्रवृत्तिः’  
इति वाक्यैकदेशे दुःखनिवृत्तिः प्रयोजनं, दुःखनिवृत्तिकामः अधिकारी इत्यपि  
अर्थाङ्ग्यते । दुःखनिवृत्तिश्च न तात्कालिकी, अपि तु आत्यन्तिकी सा  
समपेक्ष्यते । आत्यन्तिकत्वं च स्वसमानाधिकरणदुःखप्रागभावासमान-  
कालीनत्वम् । एतादृशदुःखनिवृत्तिमेव प्रेक्षावान् प्रतीक्षते । भाविदुःखं यथा  
न स्यात् तथा समप्रदुःखनिवृत्तिरेव हि समपेक्षिता समुद्भूता; अतः

दुःखनिवृत्तिरूपप्रयोजनं सूचिम् । तादृशदुःखनिवृत्तिकाम एव च प्रकृत-  
ग्रन्थाध्ययने अधिकारी इत्यपि अर्थात् लभ्यते ॥

तथा 'सुखस्य चानागमापायिनः' इति ग्रन्थेन निरतिशयसुखस्वरूप-  
मोक्षप्राप्तिरपि प्रकृतग्रन्थाम्नासस्य प्रयोजनमित्यपि सूच्यते । अत एव  
निरतिशयानन्दस्वरूपः आत्मैव विषयः ; ग्रन्थस्य विषयस्य च प्रतिपाद्यप्रति-  
पादकभावः संबन्धः ; प्रयोजनस्य अधिकारिणश्च प्राप्त्यप्राप्तकभावः संबन्धः  
इति अनुबन्धचतुष्टयमिदं ग्रन्थारम्भ एव सूचयति ग्रन्थकारः ॥

ततः परं गुरुणैव वेदान्तार्थस्य परिसमापितत्वात् प्रकरणोक्तौ  
एवात्यादिलाभ एव निमित्तं वा इति शङ्कामुत्पाद्य तां निरसयति स्वयमेव —

‘न रुपातिलाभपूजार्थं ग्रन्थोऽस्मामिरुदीर्यते ।

किंतु स्वबोधशुद्धयर्थं ब्रह्मविन्निरूपाश्मसु ॥ इति ।

ब्रह्मविदां समाजे स्वबोधः समीचीनोऽस्ति वा न वा इति  
परिशोधनार्थं ग्रन्थोऽयं प्रणीयते इति तदर्थः । अनेन पद्मपादादीनां ब्रह्मविदां  
स्वविषये यः संशयः पूर्वमासीत्, ‘अयं कर्मवासनां अद्यापि न मुञ्चतीति’  
तादृशसंशयस्यापि एतद्ग्रन्थद्वारा निवृत्तिरवश्यंभाविनी इत्यपि व्यङ्ग्यतया  
सूचितमस्ति । एतद्ग्रन्थदर्शनात्परं पद्मपादादीनां तद्विषये पूर्वमुत्पन्नसंशय-  
निवृत्तिद्वारा अत्यन्तं विश्वासोत्पत्तिः पश्चाज्जाता इति कथाशङ्कनात् ॥

ततः परं कर्मस्य एव मोक्षसंभवात् किं ब्रह्मविषय इति आशङ्क्य  
समाधत्ते —

‘यावन्त्यश्वेह विद्यन्ते श्रुतयः स्मृतिभिः सह ।

विदधत्युरूपत्वेन कर्मातो मोक्षसाधनम् ॥ इति शंका ,

<sup>10</sup>अतः सर्वाश्रमाणां हि बाधनःकायकर्मभिः ।  
स्वनुष्ठितैर्यथाशक्ति मुक्तिः स्यान्नान्यसाधनात् ॥

इत्युपसंहारः । पूर्वपक्षसमाधानारंभे —

<sup>11</sup>इति हृष्टधियां वाचः स्वप्रज्ञाध्मात्तचेतसाम् ।  
धुष्यन्ते यज्ञशालासु धूमानद्धधियां किल ॥

इति 'अग्निमुग्धो ह्येव धूमतान्तः । खं लोकं न प्रतिप्रजानाति' इति श्रुति-  
तात्पर्यमेव श्लोकरूपेण वर्णयति ग्रन्थकारः । पद्मपादादीनामन्यशिष्याणां  
आक्षेपसमाधानार्थं विज्ञासजननार्थं च इदमेकमेव शलम् । यतः कर्मिणां  
कर्मभ्यो मोक्षः इति सिद्धान्तं केवलमुपपादासास्पदं प्रदर्शयति ग्रन्थकारः ॥

एवं पूर्वपक्षिणां वादं प्रदर्श्य ततः परं—

<sup>12</sup>अत्राभिदध्महे दोषान् क्रमशो न्यायवृंहितैः ।  
यचोभिः पूर्वपक्षोक्तिघातिभिर्नातिसंभ्रमात् ॥

इत्यादिना । ततः ज्ञानकर्मसमुच्चयवादं निरस्य कर्मणां चित्तशुद्धयर्थत्वमेव  
न तु मोक्षार्थत्वं इति सिद्धान्तयति —

<sup>13</sup>प्रत्यक्प्रवणतां युद्धेः कर्माण्युत्पाद्य शुद्धितः ।  
कृतार्थान्यस्तमायान्ति प्रावृढन्ते घना इव ॥

इत्यादिना । तथा—

<sup>14</sup>अतः सर्वाश्रमाणां हि बाधनःकायकर्मभिः ।  
स्वनुष्ठितैर्न मुक्तिः स्यात् ज्ञानादेव हि सा यतः ॥

इति कर्मभ्यो न मुक्तिः किन्तु आत्मतत्त्वज्ञानादेवेति सिद्धान्तमुपसंहरति ॥

तदित्थं प्रथमाध्याये सर्वोपनिषदां ज्ञानपरत्वमेवेत्युपपाद्य तदविरोध-  
समर्थनाय द्वितीयाध्यायमारभते ग्रन्थकारः । तत्र च तत्तन्मत्यादिवाक्यादेव  
अपरोक्षज्ञानसिद्धिरिति खमनमाविष्करोति —

<sup>15</sup>सर्वोऽयं महिमा ज्ञेयो वाक्यस्यैव यथोदितः ।

वाक्यार्थे न ह्युक्ते वाक्यात् कश्चिज्ज्ञानाति तत्त्वतः ॥

इत्यादिना । तत्त्वमत्यादिवाक्यं कथं बोधं जनयतीत्येतत् दृष्टान्तद्वारा  
प्रदर्शयति —

<sup>16</sup>योऽयं स्थाणुः पुमानेव पुंघिया स्थाणुधीरिव ।

ब्रह्मास्मीति घियाऽशेषामहंयुद्धि निवर्तयेत् ॥

इत्यादिना । ततः परम् —

<sup>17</sup>यत्र त्वस्येति साटोपं कृत्स्नद्वैतनिषेधिनीम् ।

प्रोत्सारयन्तीं संसारमप्यश्रौपं न किं श्रुतिम् ॥

इति, अन्ते 'यत्र त्वस्य सर्वमात्मैवाभूत्तत् केन कं पश्येत्' इत्यादिश्रुतिवचनानां  
सर्वसंसारविनिर्मुक्तपरिशुद्धब्रह्मात्मपरत्वस्य सम्यगुपगमनात् सर्वोपनिषदां ब्रह्म-  
परत्वे न कोपि विरोधः इति अविरोधसमर्थनं सम्यगेव प्रदर्शितं श्रीमद्भि-  
र्वातिकाचार्यैः ॥

तदुपरि तृतीयाध्यायारंभे आत्मानात्मविवेचनं नियते । एतादौ  
अज्ञानस्य आत्मविषयकत्वमेव, न अनात्मविषयकत्वमिति सोपपत्तिं निरूप्य  
तादाज्ञानं आत्मज्ञानमात्रादेव निवर्तने इति अनेकप्रमाणैर्युक्तिमिश्रं रचयितम् ।  
क्रमेण च तत्पदार्थविचारणं त्वंपदार्थपरिष्करणं असिपदेन तयोर्विक्रयं च  
सम्यगेव निरूपितम् ॥

तत परं साध्यादिमनं निरस्य बौद्धादिप्रक्रियामपि दूरीकृत्य,

<sup>18</sup> बोधेऽप्यनुभूतो यस्य न कथञ्चन जायते ।

तं कथं बोधयेच्छास्त्रं लोट नरसमाकृतिम् ॥

इत्यादिना आत्मनो बोधरूपत्वं सर्वानुभूतसिद्धमेवेत्युपपाद्य ततः परं भावनारूप-  
प्रसङ्गान्वादमपि निराकरोति —

<sup>19</sup> भावनार्जं फलं यत्स्यात् यच्च स्यात् कर्मणः फलम् ।

न तत् स्थास्तिवति विज्ञेयं द्रविडेष्विव संगतम् ॥

इत्यादिना द्राविडस्नेहस्य अनित्यत्वदृष्टान्तेन प्रसङ्गानस्य अनित्यफलत्वमुपपाद-  
यति । अनेन च स्वसतीर्थ्यभूतं द्राविडं पद्मपादाचार्यमुपहसतीव । निद्रादोष-  
निवृत्त्यनुपदमेव यथा बोधो भवति सन्ध्याग्रहणाभावेऽपि, तथैव सन्ध्याग्रहणं  
विनापि वाक्यश्रवणमालेगापि क्वचित् आत्मबोधो भवतीति दृष्टान्तेन  
समर्थयति —

<sup>20</sup> शयानाः प्रायशो लोके बोध्यमानाः स्वनामभिः ।

सहसैव प्रबुध्यन्ते यथैव प्रत्यगात्मनि ॥

इत्यादिना । इत्येव सत्त्वंपदार्थनिरूपणद्वारा साधनाध्यायमुपसंहरति । ततः परं  
चतुर्याध्यायारम्भे पूर्वोक्तानुवाददुरसर सक्षेपतः आत्मानात्मविशेषचक्रप्रक्रियां  
पुनर्निरूप्य तत्कथं आत्मतत्त्वज्ञानमेवेति साधयति ॥

<sup>21</sup> गुण्मदस्मद्विभागज्ञे स्यादर्थयदिदं वचः ।

यतोऽनभिज्ञे वाक्यं स्यात् वधिरेष्विव गायनम् ॥

इत्यादिना गुण्मदस्मदर्थविशेषचक्रचतुराणां आत्मानात्मविभागज्ञानमेव वाक्यं  
बोधं जनयितुमीष्टे अन्वेष्य विषये तु वधिरेव गानकलायत् निष्कलत्र-  
मेवेति साधयति । चतुर्याध्यायान्ते च एतद्वन्ध्यावर्तनं विरक्तैरेव कर्तव्यमिति

संप्रदानविधिमुपदिश्य सादृशवनीनामे। यथार्थबोवो भवति नान्येषामिति  
उपसंहरति—

22 “ निरस्तसर्वकर्माणः प्रत्यक्षप्रवणबुद्धयः ।

निष्कामा यतयः शान्ता ज्ञानन्तीदं यथोदितम् ” ॥

इति । शान्तचित्तानां संन्यासिनामेव एतद्व्यस्य तत्त्वार्थो गोचरीभवति  
नान्येषामिति वार्तिकनिर्माणे विघ्नकरान् स्वसतीर्थान् सूत्रयतीव । अन्ते,

23 श्रीमच्छङ्करस्यादपञ्चगुणं संसेव्य लब्धोचिवान्

ज्ञानं पारमहंस्यमेतदमलं स्वान्तान्धकारापनुत् ।

माभूदल विरोधिनी मतिरतः सद्भिः परीक्ष्यं पुनः

सर्वत्रैव विशुद्धये मतमिदं सन्तः परं कारणम् ॥

इति उपसंहरति ग्रन्थम् । अतः च “ माभूदल विरोधिनी मतिः ” इति वाक्यं  
वार्तिकनिर्माणप्रतिबन्धकान् पञ्चपादादीन् प्रत्येवेति स्फुटमेवेदम् । एतद्व्य-  
पठनात्परं तु पञ्चपादादयः शान्तचित्ता आसन्नित्यपि किंवदन्ती भूयते ।  
ग्रन्थसमाप्तौ ॥ भगवत्पादेषु कृपयतां सूत्रयति —

24 वेदान्तोदरवर्ति भास्वदमलं ध्वान्तच्छिदस्मद्वियो

दिव्यज्ञानमतीन्द्रियेऽपि विषये क्वाह्न्यते न क्वचित् ।

यो नो न्यायशलाकपैव निखिलं संसारबीजं तमः

प्रोत्सार्याविरकार्पात् गुरुगुरुः पूज्याय तस्मै नमः ॥

अहमपि अन्ते सूत्रकारसहितं भगवत्पादमेव भूयो भूयो नमस्करोमि ॥

शंकरं शंकराचार्यं केशवं बादरायणम् ।

सूत्रभाष्यकृतौ वन्दे भगवन्तौ पुनः पुनः ॥



# वार्तिकलक्षणसमन्वयः ॥

विद्वन्मणि, विद्याभूषण  
श्री K. P. शंकरशास्त्री,  
Bangalore.

विश्वं मायामयत्वेन रूपितं यत्प्रबोधतः ।

विश्वं च यत्स्वरूपं तं वार्तिकाचार्यमाश्रये ॥

श्रीमच्छङ्करभगवत्पादानां चतुस्संख्याकेषु प्रधानशिष्येषु एकतमे श्रीसुरेश्वराचार्याः इति सुविदितमेव सर्वेषामपि । ये किल पूर्वाश्रमे श्रीमत्कुमारिलभट्टपादानां मुख्यान्तेवासिनो महाकर्मनिष्ठा अभूवन् । यांश्च चतुर्मुखस्यैव अपरांशावतारमामनन्ति । येषां च धर्मरसनी उभयमारत्यपि महामाहेश्वरस्य सुलभकोपस्य महर्षेर्दुर्वाससो वचनमविनयीकतुं अवनिमवतीर्णा भगवती यागदेवतैवेति तद्विद्वामाधोषः । ये च तदात्वे भगवत्पादाचार्यैः सार्धं बह्वधा व्युद्य, अन्ते तेषामेव मुख्यान्तेवासिपदमवाप्ताः, अनन्तरं च शृङ्गगिरादेव जगद्गुरूपीठाऽऽचार्यपदमलभ्युर्न ॥

येषां च विदेहवैजयानन्तरं भीतिकटेन समाधिस्थले चिरकालसुरक्षिते, नूतनतया आलयनिर्माणपारमेश्वरलिङ्गप्रतिष्ठापनादिपूर्वकं पुनः कुम्भाभिषेकादि-महोत्सवाः नानादेशीयानां भक्तजनसार्थानां प्रार्थनानुरोधेन, संप्रति जगद्गुरु-पीठमलंकुर्ताभिः विद्यातीर्थापरस्वरूपैः अभिनवविद्यार्थिमहास्वामिचरणैः महता समारम्भेण निर्वर्त्यन्ते ॥

तेऽपि सुरेश्वराचार्यवर्याः वार्तिकाचार्यप्रयाहेतुत्वेन महान्ते बृहदारण्य-कोपनिषद्भाष्यसार्तिकग्रन्थं तैत्तिरीयोपनिषद्भाष्यसार्तिकग्रन्थं च भगवत्पादीय-ग्रन्थव्याख्यानरूपतया व्यतीरचन् । खान्दयेण च नैपत्यसिद्धयभिधानं प्रकरणग्रन्थं जग्रन्थुः । तत्तत्तत् श्रूयते —

भगवत्पादाः किञ्च दिग्विजयसमंज्ञपीठारोहणाद्यनन्तरं शृङ्गारौ  
 कञ्चन कालं स्वप्रणीतान् भाष्यारिग्रन्थान् शिष्यान्ध्यापयन्त आसन् । तदा  
 च " अष्टौ सहस्राणि विमानि विद्वन् सद्भार्तिकज्ञाना प्रथमेऽत्र भाष्ये "  
 इति प्राक्तनी भट्टपादोक्तिं स्मृत्वा, तेषामभावेऽपि, तच्छिष्यमुत्तेनैव स्वकीय-  
 भाष्यस्य व्याख्यां कारयिष्यामीति मन्वानाः श्रीमदाचार्यपादा ब्रह्मसूत्रभाष्य-  
 व्याख्यानरूपेण वार्तिकग्रन्थरचनाय सुरेश्वरमाज्ञापयामासु । परन्तु तद्विषये  
 इतरशिष्याणामसम्मतिमवगम्य, स्वात्मज्येष्ठं ग्रन्थं, तैत्तिरीयकबृहदारण्य-  
 कोपनिषद्भाष्ययोः वार्तिकग्रन्थं च विरचयितुमाज्ञापयन् । तदनुसारेण नैष्कर्म्य-  
 सिद्ध्याख्यं प्रकरणं, तैत्तिरीयभाष्यवार्तिकं, बृहदारण्यकभाष्यवार्तिकं च  
 भाष्यार्थाशयाविष्कारकं प्राणैषु, येनैतेषां 'वार्तिककाराः' इति प्रथा संजाता ॥

ज्ञानं व्याकृतमप्यन्यैः वक्ष्ये गुर्वनुशिस्तया । (ने. सि. १-३)

तत्र वार्तिकं नाम—

‘उक्तानुक्तदुरुक्तानां चिन्तनं यत्र वा भवेत् ।

तमाहुर्वार्तिकं नाम ग्रन्थं ग्रन्थविचक्षणा’ ॥

इत्युक्तलक्षणम् । तच्चात्र ग्रन्थे बहुत्र सुस्पष्टमुपलभ्यते । तदत्र स्थाली  
 पुलाकनयेन किञ्चिदुदाह्रियते —

बृहदारण्यके तृतीयाध्याये पञ्चमे कहोळब्राह्मणे श्रूयते —

“एतं वै तमात्मानं विदित्वा ब्राह्मणाः पुल्लैपणायाश्च विल्लैपणायाश्च  
 लोक्कैपणायाश्च व्युत्थायाश्च भिक्षाचर्यं चरन्ति” इति । तत्र च भाष्यम् —  
 ‘ब्राह्मणग्रहणं ब्राह्मणानामगोत्राधिकारो व्युत्थाने इति ज्ञापनार्थम्’ इति ।  
 अत्र प्रकरणे एतद्भाष्यन्याख्याननावमरे इदं वार्तिकम् —

“अधिकारिविशेषस्य ज्ञानाय ब्राह्मणग्रहः ।

न संन्यासविधिर्यस्मात् श्रुतौ क्षत्रियवैश्ययोः । ॥ ३.५.८८

इति । इदं च वार्तिकं यथाश्रुतभाष्यशब्दार्थविवरणमात्रपरम् । न तु स्वाभिप्रेतमुख्यतास्य प्रतिपादनपरम् यतः तदुपरीत्यमाक्षेपो भवति । कथम् ? “यदि नेतरथा ब्रह्मचर्यादेव प्रव्रजेत् गृहाद्धा वनाद्धा, यदहरेव विरजेत्तदहरेव प्रव्रजेत्” इति जाबालश्रुत्या ब्राह्मणादीनामधिकारिविशेषाणामग्रहणेन सामान्यतः प्रवृत्तया तस्याणामपि वर्णानां संन्यासेऽधिकारः उक्तो भवति । तथा — ‘ब्राह्मणः क्षत्रियो वापि वैश्यो वा प्रव्रजेद्गृहगतः । तस्याणामपि वर्णानाममी चत्वार आश्रमाः’ इति स्मृत्यापि अयमेवाभिप्रायो व्यक्तीकृतः । एवं सति कथमत्र ब्राह्मणानामेव संन्यासेऽधिकारो नान्येषामिति वर्ण्यते ? इति ॥

अपिच संन्यासस्य ब्राह्मणमात्राधिकारिकत्वे संन्यासरहितयोः क्षत्रिय-वैश्ययोः वेदान्तश्रवणाधिकारोऽपि न सिद्धयेत् । तथाहि — “शान्तो दान्त उपरतस्तिष्ठुः” इत्यादिश्रुतौ ‘उपरत’शब्दगृहीतस्य संन्यासस्य साधन-चतुष्टयान्तर्गतत्वात् । “सदकार्यन्तरविधिः पक्षेण तृतीयं तद्वतो विद्यादि-वन्” इति सूत्रभाष्ये — “तद्वतः—विद्यावतः संन्यासिनः बाल्यपाण्डित्या-पेक्षया तृतीयमिदं मौनं विधीयते — ‘तस्माद्ब्राह्मणः पाण्डित्यं निर्विधेति’ श्रुतौ ततः प्राक् ‘भिक्षाचर्यं चरन्तीति’ संन्यासाधिकारात्” इति प्रतिपादनात् । तदभिप्रायेणैव वार्तिककारैरपि —

त्यक्ताशेषक्रियस्यैव संसारं प्रजिहासतः ।

जिज्ञासोरेव चैकार्थ्यं त्रय्यन्तेष्वधिकारिता ॥

इत्युक्तवाच्य । अतः वार्तिकश्लोके त्यक्ताशेषक्रियस्य संन्यासिन इत्यर्थः । संसारं प्रजिहासतः मुमुक्षोः, त्रय्यन्तेषु—वेदान्तश्रवणे अधिकार इत्यर्थः । तथा च संन्यासाय ज्ञानसाधनवेदान्तश्रवणादधिकारिविशेषणतया विद्योपयोगित्वावगमात्, ‘राजा राजसूयेन स्वराज्यकामो यजेत’ इत्यतः

भूषामिषिक्तस्य राज्ञस्वतः स्वाराज्यकामस्य राजसूयाधिकारवत् संन्यासवत् एव वेदान्तश्रवणेऽधिकार इत्यवगम्यते । तथा च सति तद्रहितयोः क्षत्रियवैश्ययोः श्रवणाधिकारो न स्यात् इति । तथा च कथं भाष्यकाराणां ब्राह्मणस्यैव संन्यासेऽधिकारोक्तिः हृदयंगमा स्यात् इति शङ्कायाम् वार्तिककारा वदन्ति-

ब्रयाणामविशेषेण संन्यासः श्रूयते श्रुतौ ।

यदोपलक्षणार्थं स्यात् ब्राह्मणग्रहणं तदा ॥ ( ३-५-८९ )

अयमाशयः — ‘ब्रह्मचर्यादेव प्रवजेत्’, ‘यदहरेव विरजेत्तदहरे प्रवजेत्’ इत्यादिश्रुतौ सामान्यतः अधिकारिविशेषग्रहणेन विरक्तमात्रसंन्यासः प्रतिपाद्यते । न ‘च सामान्यविविरस्पष्टः संक्षिपेत् विशेषतः’ इति न्यायेन “ब्राह्मणो निर्वेदमायात्”, “ब्राह्मणः प्रवजेद्गृहात्”, इत्यादि विशेषवचनानुसारेण सामान्यवचनस्य विशेषे संकोचः क्रियतामिति शङ्क्यन् “ब्राह्मणः क्षत्रियो वापि वैश्यो वा प्रवजेत् गृहादिति” विशेषस्मृत्यः गृहीतायाः सामान्यश्रुतेः अर्थसंकोचकल्पनायोगात् । एवं च यदा ब्राह्मणवत् क्षत्रियवैश्ययोरपि प्रबलप्रमाणानुसारेण संन्यासेऽधिकारः सिद्धः तदा — ‘ब्राह्मणाः प्रवजन्ति’, ‘ब्राह्मणो निर्वेदमायात्’ इत्यादि श्रूयमाणं ब्राह्मणपदं ब्रयाणामपि उपलक्षणार्थमिति ज्ञेयम् । इति श्रुत्याशङ्क्याख्यानानेन वार्तिककाराः समादधुः ॥

नन्वेवं सति प्रबलो भाष्यकारोक्तिविरोधः प्रसज्यते, यतो भाष्यकारैः किल श्रुतौ ब्राह्मणपदं इतरेषामनधिकारबोधनेनैव सार्थकमिति स्पष्टमामनन्ति त्रैवर्णिकाधिकारित्वे कथंकारं भाष्यविरोधः परिह्रियते इति चेत् इत्थम्-भाष्ये ब्राह्मणमात्रस्याधिकारोक्तिः विविदिषासंन्यासविषया, न विस्संन्यासविषया । तथाहि — द्विविधः संन्यासः — विविदिषासंन्यासो विस्संन्यासश्चेति । यः पुमान् नित्यनैमित्तिककर्मानुष्ठानेन परिपक्वमाय

त्रिविधकलेशानुभवेन त्रिपयदोषानुभवेन चोत्पन्नवेराग्यः आत्मतत्त्वजिज्ञासुश्च  
 सन्नपि अनन्यव्यापारतया श्रवणादिकं कर्तुं न शक्नोति, तादृशस्य निष्प्रत्यूह-  
 श्रवणाद्यनुष्ठानसम्पत्त्यर्थं त्रिधिप्राप्तानामपि कर्मणां, 'त्रिशब्दा वर्णानि,  
 जीर्णो वा विरमेत्' इत्यादिश्रुत्यनुसारेण त्रिशतं वत्सरान् नित्यादिकर्मा-  
 नुष्ठानानन्तरं, वार्धकप्राप्तौ वा, "यज्ञोपवीतं वेदाश्च सर्वं तद्वर्जयेद्यतिः"—  
 यज्ञोपवीतादिसाध्यानि वेदप्रतिपाद्यानि सर्वकर्माणि वर्जयेत् 'सन्त्यस्य श्रवणं  
 कुर्यात्' इत्युक्तप्रकारेण विधिपूर्वकमेव यासन्त्यसनं सोऽयं विविदिपासंन्यासः ॥

यस्य तु ऐहिकेन आमुष्मिकेण वा नित्यनैमित्तिकाद्यनुष्ठानेन  
 चित्तशुद्धिद्वारा परमेश्वरप्रसादाच्च निष्प्रत्यूहं श्रवणादिनिष्पत्त्या आत्मापरोक्षज्ञानं  
 निर्विचिकित्स उत्पन्नं, तस्य 'सन्त्यासेन देहत्यागं करोति स परमईसो  
 नाम' इत्यादिप्रमाणानुसारेण क्रियमाण सन्त्यासः 'विद्वत्सन्त्यासः'  
 इत्युच्यते ॥

तत्र प्रथमे विविदिपासंन्यासे 'ब्राह्मणस्त्वैवाधिकारो नेतरेषां' इति  
 भाष्यकाराशयः । स च अधिकारिविशेषस्य ज्ञापनाय ब्राह्मणपदमङ्गमित्युक्तः ।  
 यस्तु द्वितीयो विद्वत्संन्यासः 'एतावदुक्त्वा याज्ञकत्वयो निबद्धार' इति याज्ञ-  
 कस्यादिभिः गृहीतः तत्र त्रयाणामपि वर्णानामस्त्यप्रिकारः इति श्रुतिस्मृति-  
 वचनपर्यालोचनेनावगम्यते । तदेतद्वार्तिककारैरेव समनन्तरवार्तिकाम्यामुप-  
 पादितमस्ति —

कर्माधिकारनिच्छेदि ज्ञानं चेदभ्युपेयते ।

कुतोऽधिकारनियमो व्युत्थाने क्रियते बलात् ॥ ३-५-१०

प्रत्यापाद्यात्म्यनिज्ञानस्वभावश्चेत् समर्थ्यते ।

व्युत्थानं यस्य यस्य स्यात् स स व्युत्थातुमर्हति ॥ इति ,, ११

‘एतं वै तमात्मानं विदित्वा ब्राह्मणा व्युत्पाय प्रव्रजन्ति’ इति श्रुति-  
प्रमाणेन, ‘न तु वेदान्तवेद्यं अशनायाधवीतं अपेतब्रह्मक्षतादिभावं असृण्ड-  
मद्वितीयं असंसार्यात्मतत्वं इति ज्ञानं कर्मानुष्ठानोपयोगि’ इति भाष्यकारोक्त-  
रीत्या च अकर्त्तात्मज्ञानं यदा जातं तदनन्तरं, संन्यासविषये ब्राह्मणस्याधिकारः  
ननु क्षत्रियादेः इत्याद्यधिकारनियमे प्रयोजनं नास्त्येव । तादृशप्रज्ञागामि-  
यायात्म्यविज्ञानं यस्य यस्य भवति स सः व्युत्पातुमर्हत्येवेत्यर्थः । तथा च  
विद्वत्संन्यासः तैर्वाणैकाधिकारिकः, विविदितासंन्यासस्तु ब्राह्मणस्यैवेति  
निर्णयात् न श्रुतिभाष्यविरोधलोकोऽपि ॥

तथाच सुष्ठु निरूपितमेतत् श्रीमद्भिरण्यदीक्षितेन्द्रैः पूर्वोत्तरमीमांसक-  
मूर्धन्यैः स्वकीयसिद्धान्तलेशसम्प्रे हृतीयपरिच्छेदे—‘यत्तु संन्यासस्य सर्वाधि-  
कारित्वेन धार्तिकवचनं तत् विद्वत्संन्यासविषयं, नतु आतुर-विविदितासंन्यासे  
भाष्याभिप्रायविरुद्धसर्वाधिकारप्रतिपादनपरम् । सर्वाधिकारविच्छेदीति सम-  
न्तरश्लोकेन ब्रह्मज्ञानोदयानन्तरं जीवन्मुक्तिकाले विद्वत्संन्यास एव अधिकार-  
नियमनिराकरणात्’ इति ॥

न चैवं ‘ब्राह्मणाः प्रव्रजन्ति’ इत्यादिश्रुतौ ब्राह्मणपदमहणवैयर्थ्यं  
शङ्क्यम् । यतः—

एवं चेद्ब्राह्मणोक्तिः स्यात् ध्वस्ताविद्यगृहीतये ।

स ब्राह्मणः इति स्पष्टं श्रुतिरन्तै च वक्ष्यति ॥ १-५-९२

अयमर्थः—तैर्वाणैकाधिकृतं चेद्विज्ञानं, तदा ध्वस्तान्विद्यगृहीतये—  
विज्ञानपूर्वकसाक्षात्कारफलभूतं यत् अविद्यारहितात्मस्वरूपं, तदनुवादार्थं  
ब्राह्मणपदम् । युक्तं च विशेषावस्थायां क्षत्रियादेरपि ब्राह्मण्यं राजसूयादी,  
तत्रापि ताच्छब्दादिनि भावः । कथं वा स ब्राह्मणपदेन फगवत्योच्यते ?  
वाक्यशेषादित्याह—‘स ब्राह्मण’ इति । अस्यामेव बृहदारण्यकश्रुतौ

एतद्व्यक्त्यसन्दर्भान्ते द्वितीयवारं पूर्वेणालम्प्य (मलनिष्ठतास्वरूप) प्राप्त्यर्थक-  
 ब्राह्मणपदप्रदणालित्यर्थः । अत्रेदं प्रासङ्गिकतया किंचिद्विचार्यते निष्पत्ति-  
 द्वयर्थम् । किं संन्यासस्य दृष्टद्वारा वा अदृष्टद्वारा वा, श्रवणाद्वत्त्वं वा उताद्यो  
 आत्मज्ञानाद्वत्त्वं वा इत्यादि । तत्र 'शान्तो दान्त उपरतः' इत्यादिश्रुति-  
 सहकार्यन्तरविधिसूत्र-तद्वाप्यानुसारेण, त्यक्ताशेषक्रियस्यैवेत्यादिपूर्वोदाहृत-  
 वार्तिकानुसारेण च संन्यासजन्यादृष्टस्य पापध्वंसरूपस्य, ज्ञानोत्पत्तिगोप्यता-  
 प्रयोजकरूप्यरूपस्य वा ज्ञानसाधनवेदान्तश्रवणाधिकारिविशेषणत्वात् अदृष्ट-  
 द्वारा संन्यासस्य श्रवणाद्वत्त्वमिति केवाश्विदाशयः ॥

संभवति दृष्टद्वारे अदृष्टद्वारकत्वादिकल्पना न न्यायेति क्वा  
 अनन्यव्यापारतया श्रवणादिनिष्पादनं कुर्यः संन्यासस्य श्रवणाद्यस्तया  
 आत्मज्ञानफलकत्वं युक्तमिति बहुना विवरणकारावाचार्याणामाशयः । तथाहि-  
 कादाचिकं श्रवणादिकं विमोदयद्वारा नामृतनसाधनं भवति, किन्तु  
 सारकातिक्रमेव, 'ब्रह्मसंन्यासोऽमृतमेति', 'आसुतेरामृतेः कालं नये-  
 द्वेदान्तचिन्तया', इत्यादिबहुप्रमाणानुरोधात् । तथा चानन्यव्यापारतया  
 श्रवणाद्यनुष्ठानं विदधता शास्त्रेण संन्यासोऽपेक्ष्यते । गृहस्थादेः स्वाश्रम-  
 विहितकर्मन्यमस्य विशेषेण कुटुम्बोदगव्यापारसमावृतस्य सदा श्रवणाद्यनु-  
 स्ठानासंभवात् । तथा विद्यासाधनत्वेन संन्यासं विदधतापि शास्त्रेण द्वारतया  
 निरन्तरश्रवणाद्यनुष्ठानमपेक्ष्यते संन्यासस्य साक्षात् विद्यासाधनत्वाभावात् ।  
 नहि संन्यासप्रशङ्गात्रेण ज्ञानसिद्धिः मुक्तिर्वा भवितुमी, किन्तु अनन्य-  
 व्यापारतया अनुष्ठितश्रवणादिद्वारेण । दृष्टद्वारसंभवे अदृष्टकल्पनानुपपत्तेः ।  
 तथापि श्रवणादिकं तत्त्वज्ञानकृत्वा अर्थनः (फलनः) प्रधानं भवति ।  
 संन्यासस्तु तदभावात् गुणभूततया व्यवस्थिते । एवंगत्या श्रवणविधेः  
 संन्यासविधेः परस्परविरोधात् एवमप्यवधानावताम्नां तत्तद्विधिव्या-  
 संन्यासाद्वत्त्वं मनननिदिष्यामनमहितं शरणं स्थीयते इति मित्रा संन्यासस्य  
 अनन्यव्यापारतया श्रवणादिनकारकत्वेन श्रवणाद्यस्तया आत्मज्ञानसिद्धि-

फलकृता इति । अत्रेदं प्रतिपाति — यद्यपि संन्यासविषये भाष्यकारोक्तज्ञान-  
मात्राधिकारिकत्वस्य विविदिपासंन्यासपरत्वेन, धार्तिकमन्त्रोक्तत्रैवर्णिकाधि-  
कारित्वस्य त्रिद्वैतसंन्यासविषयत्वेन च व्यस्योक्त्या भाष्यवार्तिकयोर्विरोध  
परिहृतो भवति, श्रुतिस्मृतिवचनानामपि व्यस्यस्थितविषये प्रामाण्यमुक्तं भवति,  
तथापि किञ्चिद्विचार्यमाणे विविदिपासंन्यासेऽपि श्रवणाङ्गभूते इतरेषा-  
मधिकारोऽस्तीत्येव वक्तव्यं भवति । कथमन्यथा गीताया — ‘संन्यासं  
कर्मणा कृत्वा पुनर्योगं च शंससि । यच्छ्रेय एतयोरेक तन्मे ब्रूहि  
सुनिश्चितम्’ ॥ इति पृष्टवन्तमर्जुन प्रति इत्थं समाधानमुक्तम् — ‘संन्यासः  
कर्मयोगश्च निःश्रेयसकण्ठमुभौ । तयोस्तु कर्मसंन्यासात् कर्मयोगो विशिष्यते ॥’  
इति । वीरक्षत्रियस्यार्जुनस्य सर्वथा संन्यासानधिकारित्वे, ‘क्षत्रियस्त्वं  
सर्वथा संन्यासेऽनधिकारी, अतस्त्वया कर्तव्यं कर्तव्यम्’ इत्येव भगवता  
समाधानं वक्तव्यमासीत् । परन्तु तयाऽनुक्त्वा कर्मफलत्यागरूपं गौणं  
संन्यासं कर्तव्यमुक्तं भगवता । कुत ? ‘यददरेव विरजेत् तददरेव प्रव्रजेत्’ ।  
यदा पूर्णवैराग्योत्पत्तिपूर्वकं आत्मविविदिषोत्पद्यते, तदानीमेव पारिव्राज्यं  
स्वीकार्यम् । अर्जुनस्तु न तथा विरक्तः । किन्तु कौरवादीनेकेन बाणेन  
भस्मसात्करोमि इत्येवं महता क्रोधावेष्टेनैव बुद्धे प्रवृत्तः । तयाप्याचार्य-  
वन्धादिषु ममत्तानिमित्तं मध्ये धर्म्यादपि युद्धादुपरतिं प्राप्तवान् । तं च  
स्वधर्मभ्रष्टं परधर्ममुपहृददानं पुनः स्वधर्मे स्थापयितुं भगवान् ‘धर्म्याद्धि  
युद्धाच्छ्रेयोऽन्यत् क्षत्रियस्य न विद्यते । स्वधर्मे निधनं श्रेय परधर्मो भयावहः ।  
इत्याद्युपदेशेन पुनर्युद्धे प्रवर्तयामासेति गम्यते ॥

अतश्च — ‘ब्राह्मणः क्षत्रियो वापि वैश्यो वा प्रव्रजेद्गृहात् ।  
क्षयाणामपि वर्णानां संन्यासं श्रूयते श्रुतौ ॥’ इत्यादिस्मृत्यनुसारेण त्रैवर्णिका-  
नामपि श्रवणाङ्गभूते विविदिपासंन्यासेऽपि अस्येवाधिकार इत्येव वक्तव्यम् ।  
स च कर्मफलत्यागरूपः कर्म (स्वरूप) त्यागरूपो वा भवितुमर्हति ॥



परन्तु एतावद्विज्ञायते — ‘मुखजनानामयं धर्मो वैष्णवं लिङ्गधारणम् ।  
बाहुजातोरुजातानां नार्यं धर्मः प्रकीर्तितः ॥’ इत्युक्तत्वात् ब्राह्मणव्यतिरिक्तानां  
काषाय-दण्डधारणादिरूपलिङ्ग (चिह्न) धारणवर्जं कर्मस्वरूप-तत्फलत्यागहूपे  
गौणे श्रवणाद्विविदिपासंन्यासेऽधिकारः; न दण्डकाषायादिलिङ्गविशिष्टे इति ।  
अन्यथां युद्ध-गोरक्षा वाणिज्यादिव्यापृतत्वेन तेषामनन्यन्यापारतया आत्मैक्य-  
श्रवणाद्यसंभवात् । अगशूद्राधिकरणे ‘श्रुतिपूर्वकस्तु नाधिकारः शूद्राणामिति  
स्थितम्’ इत्युक्त्वा भाष्यकारैरेव — ‘आशयेच्चतुरो यर्णान् कृत्वा ब्राह्मण-  
मग्रतः’ इति धवनेन पुराणादिद्वारा शूद्रादेरपि आत्मज्ञानं संपादयितुं  
शक्यमित्युक्तम् । अतश्च लोशूद्रादेरपि कर्मान्तरव्यापृतत्वे पुराणादिद्वारापि  
निरन्तरं आत्मविषयकश्रवणादिकं कथं कर्तुं पार्यते? मार्गीविदुरादयोपि  
ज्ञानिन लिङ्गमदृशं बिना संन्यासिधर्मेण श्रवणादिकं निरवर्तयन्नित्येवावगम्यते ।  
अत एव च — ‘द्विविधाः क्रियाः ब्रह्मवादिन्यः सद्योवध्यश्च’ , इत्यादि  
हारीतादिस्मृतिषु उच्यते । तथा च भाष्यवार्तिके श्रुति स्मृति वचनानां  
सर्वेषामेकवाक्यतया अविरोधोऽपि सिद्धयतीति प्रतीयते । परन्तु धर्मविषये  
मास्माभिरभिनिवेशः कर्तव्यः । ‘महाजनो येन गतः स पन्थाः’ ‘पूर्वैः  
पूर्वतरं कृतम्’ इत्यादिभगवद्वचनमेव शरजम् ॥

इत्थं श्रीसुरेश्वराचार्याः श्रीमद्भगवत्पादभक्तेषु शिष्येषु चाग्रगण्याः  
तदीयपरमानुग्रहपालीभूताः स्वयं मन्मथोत्रिया ब्रह्मनिष्ठाश्च भगवत्पादीय-  
सूत्रभाष्यवदेव चतुरध्यायात्मिकां निखिलदुर्वादिमदभक्षणीं करतलामलकवदेव  
सकलवेदान्तार्थावभासिनीं स्वतन्त्रां नैष्कर्म्यसिद्धिं निर्माय मन्दाधिकारिणो-  
ऽप्यनुग्रहगृह्णन्ति तत्तादृक्षाणां महाचार्यपुरुषाणामुपदेशोक्तिमवलम्ब्यास्माभिः  
गोप्यदीकृतसंसारवाराशिभिः परमपुरुषार्थभागिभर्मान्वयमिति शिवम् ॥

॥ श्रीगुरुभ्यो नमः ॥

## किञ्चिदधिनैष्कर्म्यसिद्धिं

-V S. रामचन्द्रशास्त्री

यत्कटाक्षलवेनैव पशुता मे व्यनीनश्नत् ।

तच्छ्रुतामयदं ब्रह्म चन्द्रशेखरमाश्रये ॥

हृदि भातु चन्द्रशेखरमारत्यभिधं सदा परं ज्योतिः ।

यच्छ्रीसुरेश्वरादिमदर्शितपदवीमदीदृशच्छिष्यान् ॥

सिद्धयन्तपदप्रतिपाद्याः केचन ग्रन्थाः प्रसिद्धा दार्शनिकानाम् ।  
येषां विवृतिमात्रासिद्धिः, बाह्यार्थसिद्धिरित्यादयः । औपनिषदानां ब्रह्म-  
सिद्धिप्रभृतयः प्रतीताः । यदाहुः श्रीमधुसूदनसरस्वत्योऽद्वैतसिद्धिसमाप्तौ ॥

‘सिद्धीनामिष्टनैष्कर्म्यब्रह्मगानामियं चिरात् ।

अद्वैतसिद्धिरधुना चतुर्थी समजायत’ ॥

इति । चतसृष्वामु श्रीमत्सुरेश्वराचार्यप्रणीता ‘नैष्कर्म्यसिद्धिः’ ग्रन्थतो.  
ऽल्पापि बह्वर्थावहं नायकमणिरिव शोभते । संप्रतिपञ्चगार्हस्थ्यः श्रीविश्वरूपा-  
चार्याः जल्पकथायां विजितास्तुरीयमाश्रमं भगवत्पादेभ्यः स्वीकृत्य तदन्ते-  
वासितानितास्तःसन्निधौ ब्रह्मसूत्रभाष्यादिकमध्यैषत । तदादेशवशंबदतया,  
■ ह्यातिलभूजायं, किन्तु ब्रह्मविजिकथाश्मसु स्वबोधपरिशुद्धयर्थं ‘नैष्कर्म्य-  
सिद्धिः’ इति प्रथितं ग्रन्थं रचयामासुः । तदुक्तम्—

१ शिष्योक्तिभिः शिषिलितात्मनोरयोऽसा-

वेन स्वतन्त्रकृतिनिर्मितये न्ययुक्त ।

नैष्कर्म्यसिद्धिमचिराद्विदधत्त चेत्यं

न्याय्यामविन्दत सुरेश्वरदेशिकाख्याम् ॥ इति,

<sup>1</sup> नैष्कर्म्यसिद्धिकृतिमाशु विनाय सोऽपि

ब्रह्मैक्यबोधनपरां गुरवे निवेद्य ।

ते वार्तिके अपि समर्प्य सुरेश्वरार्य-

संज्ञां प्रहर्षितगुरो शृण्याशु लेभे ॥

इति च । श्लोकरूपेयमन्यायचतुष्टयात्मिका । अस्याः सुखप्रतिपत्तये गद्यरूपा  
संबन्धोक्तिरपि सुरेश्वराचार्याणामेव, यतस्तैरेवोक्तम्—

<sup>2</sup> 'संबन्धोक्तिरियं साध्वी प्रतिश्लोकमुदाहृता ।

नैष्कर्म्यसिद्धेर्ज्ञात्वेमां व्याख्यातासौ भवेद्भुवम् ॥ इति ।

प्रकरणं चेदम् निष्प्रपञ्चमस्यप्रतिपादनेन शास्त्रैरुदेशसंबद्धं शास्त्रे  
विस्तरेण प्रतिपादितानां संक्षेपतः प्रतिपादनं संपादयत्,

'शास्त्रैरुदेशसंबद्धं शास्त्रकार्यान्तरे स्थितम् ।

आहुः प्रकरणं नाम ग्रन्थमेदं विपश्चिनः' ॥

इति प्रोक्तलक्षणमुग्भवति ॥

ब्रह्मसिद्धिः, नैष्कर्म्यसिद्धिः, इष्टसिद्धिः, अद्वैतसिद्धिः इति  
प्रयितासु चतसृषु मण्डनमिश्रप्रणीता ब्रह्मसिद्धिः प्रथमा । ततः नैष्कर्म्यसिद्धिः  
सुरेश्वराचार्यैः व्यरचि, यत्प्रकरणं तत्त मण्डनमनमनूय निरस्यन्ति । यथा  
चैतत्तयोत्तरस्य निरूपयिष्यते । इष्टसिद्धिः विमुक्त्यामकृता नैष्कर्म्य-  
सिद्धयनन्तरकालिकी, यतस्तत्र 'तदुक्तं वार्तिककारैः—

१ 'नेहात्मविन्मदन्योऽस्ति न मत्तोऽज्ञोस्ति' कश्चन ।

इत्यजानन्विजानानि यः ॥ ब्रह्मविदुत्तमः ॥'

इति नैष्कर्म्यसिद्धिचर्चनं स्वाभिगम्योपोद्बलजन्योदानाहार ॥

ग्रन्थस्यास्य नैष्कर्म्यसिद्धिरिति नामकरणे 'नैष्कर्म्यसिद्धिं परमां संप्राप्तेनाधिगच्छति' इति भगवद्गीता मूलं स्यादिति वितर्कये । नैष्कर्म्यं निष्कर्मभावं कर्मशून्यतां ज्ञानयोगेन निष्ठां निष्क्रियात्मस्वरूपेणावस्थानमिति नैष्कर्म्यशब्दार्थः भगवत्संदेहः 'न कर्मणामनारंभान्नैष्कर्म्यं पुरुषोऽश्नुते' इति गीतानामप्ये विवृतः । 'नैष्कर्म्यसिद्धिं परमा' इत्यत्रापि 'निर्गतानि कर्माणि यस्मात् निष्क्रियब्रह्मात्ममंत्रोधारस निष्कर्मा तस्य भावो नैष्कर्म्यं, नैष्कर्म्यं च तसिद्धिश्च सा नैष्कर्म्यसिद्धिः, नैष्कर्म्यस्य वा सिद्धिः निष्क्रियात्मस्वरूपाय-स्थानलक्षणस्य निष्पत्तिः' तां नैष्कर्म्यसिद्धिं परमां प्रकृष्टां कर्मजसिद्धिविलक्षणां सद्योमुक्त्ववस्थानरूपाम्' इति नैष्कर्म्यसिद्धिपदं स्पष्टमर्थापितम् । ईदृशीं नैष्कर्म्यसिद्धिं प्रति ज्ञानद्वारा हेतुभावेन ग्रन्थोऽपि नैष्कर्म्यसिद्धिरिति व्यपदेश-मर्हति । अथवा अद्वैतसिद्धिरित्यादिषु सिद्धिपदं निश्चयपरतया व्याचक्षते । इहापि नैष्कर्म्यस्य सकलकर्मशून्यब्रह्मात्मस्वरूपस्य सिद्धिः निश्चयः नैष्कर्म्य-सिद्धिः तदेतत्त्वाद्ग्रन्थोऽपि तथा व्यपदिश्यते लाङ्गलं जीवनमिति वत् ॥

२ 'सुभाषितं चार्वापि नामहात्मनां

दिवाकरो नक्तदृशामिवार्मलः १'

प्रभाति मात्येवं विशुद्धचेतसां

निधिर्यथापास्तदृषां महाधनः ॥२'

इति नैष्कर्म्यसिद्धीयचतुर्याव्यायगतपद्येनेदं सूच्यते — यदेतद्वन्धप्रतिपादिताः केचन सिद्धान्ताः केषाञ्चिदसम्प्रज्ञाः । युक्तिभिः प्रतिबोधिता अपि न तांस्वी

कुर्वन्तीति । भगवत्पादसप्तशतीना मण्डनमिश्रा ब्रह्मसिद्धौ बहुत्र भगवत्-  
पादमतं स्रष्टयन्ति । भगवत्पादानुयायिनः सुरेश्वराचार्या नैष्कर्म्यसिद्धौ  
बृहदारण्यकभाष्यवार्तिके चाचार्यमण्डनमतं . पराकृत्य भगवत्पादसिद्धान्तं  
समर्थयन्ति । नैष्कर्म्यसिद्धौ द्विहाणि मण्डनमतनिराकरणपूर्वकं । भगवत्पाद-  
सिद्धान्तसमर्थनानि प्रदर्शयन्ते ॥

व्यवहारदशाया भासमानं अनात्मवस्तुजातमाज्ञानिरुमिति वेदान्त-  
राद्धान्तः । अज्ञानं मिथिदाश्रयते विषयीकरोति च । अज्ञानविषयो  
प्रक्षेप्यत्र न विप्रतिपद्यन्ते । आश्रयेऽस्ति विमति । जीव आश्रय इति  
मण्डनाभिप्रायः । आह च ब्रह्मसिद्धौ 'यत्तु कस्याविधेति ? जीवानामिति  
ब्रूमः' इति । अनेकत्र मण्डनमतमनुसरन्त आचार्यवाचस्पतिमिश्रा अपि  
'तदधीनत्वादर्थवत्' इति सूत्रभाष्ये 'परमेश्वराश्रया मायामयी महासुषुप्तिः'  
इति वचनेन यथाश्रुतं प्रतीयमानं ब्रह्माश्रयत्वमज्ञानस्य निरसिष्यवः 'तस्मा-  
ज्जीवाधिकरणान्यविद्या निमित्ततया विषयतया चेध्वरमाश्रयत इति  
ईश्वराश्रया इत्युच्यते, नतु आधारतया, विद्यास्वभावे ब्रह्मणि तदनुपपत्तेरिति  
व्याख्यन् । 'पारिशेष्यादात्मन एवास्वज्ञान तस्याज्ञोऽसीत्यनुभवदर्शनात् ।  
किंविषयं पुनस्तदज्ञानम् ? आत्मविषयमिति ब्रूम' इति नैष्कर्म्यसिद्धिवचने-  
नाज्ञानस्य समानाश्रयविषयत्वं सुरेश्वराचार्या मन्यन्ते । 'विद्याविधानाच्चाविद्या  
ब्रह्मण्यस्तीति गम्यताम्' इत्यादिना बृहदारण्यकभाष्यवार्तिके ब्रह्मज्ञानस्या-  
श्रयो विदयथेति तैस्समर्थितं च । 'आश्रयत्वविवक्ष्यत्वभागिनी निर्विभागाचित्तिरेव  
केवला । पूर्वसिद्धत्वस्यो हि पश्चिमो नाश्रयो भवति नापि गोचरः ॥' इति  
यदन्तः संक्षेपशारीरकाचार्या अपि भूतमिदमुपोदबल्यन् । 'अक्षरमन्याकृतं  
नामरूपबीजशक्तिरूपं भूतसूक्ष्ममीश्वराश्रयं तस्यैवोपाधिभूतं' इति 'विशेषण-  
भेदव्यपदेशाभ्यां च नेतरी' इति सूत्रस्थभाष्यानुगुणं चैतन्मतम् ॥

'निश्चितेपि प्रमाणात्तत्त्वे सर्वत्र मिथ्यावभासा निवर्तन्ते, हेतुविशेषा-  
दनुवर्तन्तेपि । तन्निवृत्तयेऽन्यदस्यपेक्ष्यम् । तच्च तत्त्वदर्शनाभ्यासो लोकसिद्धः,

यज्ञादयश्च शब्दप्रमाणकाः । अभ्यासो हि सस्कारं द्रढयन् पूर्वसंस्कारं प्रतिषध्य स्वकार्यं सन्तनोति । यज्ञादयश्च केनाप्यदृष्टेन प्रकारेण ।' इति चदन्तो मण्डनाचार्याः शब्दात्प्रमाणानिर्विचिकित्सज्ञानोत्पत्तावपि मिथ्यादर्शनाभ्यासोपचितयलवसंस्कारसामर्थ्यान्मिथ्यावभासानुवृत्तिं, तन्निवृत्तये तत्त्वदर्शनाभ्यासं यज्ञादिकर्माणि च आसाक्षात्कारं करणीयानि मन्यन्ते । मण्डनमतमिदं 'केचित्स्वसंप्रदायबलावष्टंभादाहुः—यदेतद्वेदान्तवाक्यादहं प्रसास्मीति ज्ञानं समुत्पद्यते । तन्नैव स्वोत्पत्तिमात्रेणाज्ञानं निरस्यति । किं तर्हि ? अहन्यहनि द्वाधीयसा कालेनोपासीनस्य सतो भावनाप्रचयानि शेषमज्ञानमपगच्छति देवो भूत्वा देवानप्येति' इति श्रुतेः' इत्यादिना ग्रन्थेनानूय,

१ सत्कृतप्रवृत्त्या मृद्नाति क्रियाकारकरूपभृत् ।

अज्ञानमागमज्ञानं सांगत्यं नास्त्यतोऽनयोः ॥

इत्यादिना सुरेश्वराचार्याः निराचक्रुः । एतदुक्तं भवति । तत्त्वमस्यादिवाक्यजन्यनिर्विचिकित्सज्ञानोत्तरं तत्त्वदर्शनाभ्यासः, यज्ञादीनि च कर्माणि नापेक्षितानि । तेजस्तिमिरयोरिव ज्ञानकर्मणोर्विरोधात्, ज्ञानोत्पत्तौ तपोरसंभवात् । शब्दानिर्विचिकित्सज्ञानोत्पत्तावपि प्रमेयासंभावनाविपरीतभावनारूपप्रतिबन्धनिरासद्वारा मनननिदिध्यासनयोरुपयोगः । निर्विचिकित्समागमिकं ज्ञानं नान्यत्किमप्यपेक्षतेऽज्ञानध्वस्ती ॥

२ 'हेतुस्वरूपकार्याणि प्रकाशतमसोरिव ।

विरोधीनि ततो नास्ति सांगत्यं ज्ञानकर्मणोः' ॥

इति । निर्विचिकित्सशब्दज्ञानकर्मणोरपि समुच्चयो नास्तीति भगवत्पादानां मतमेतेन समर्थितम् ॥

ऊर्ध्वरेतसामाश्रमिणामिव गृहस्थानामपि विशुद्धा विद्योत्पद्यते । यज्ञादिरूपसाधनहीनत्वात् चिरेण चिरतरेण चोत्पत्तिस्तस्या ऊर्ध्वरेतसाम् ।

गृहस्थानां तु यज्ञाद्युपश्रुता शब्दप्रमा शीघ्रं शीघ्रतरं वा साक्षात्कारं  
जनयति । ‘सर्वापेक्षा च यज्ञादिश्रुतेरस्यवत्’ ( ३-४-२६ ) इति सूत्रस्याय-  
मर्थः—यद्यज्ञेन दानेनेत्यादिश्रवणात्कर्माण्यपेक्ष्यन्ते विद्यायामभ्यासलभ्यायामपि ;  
यथाऽन्तरेणाप्यथं प्राप्तप्राप्तौ सिद्धयन्त्यां शौचयायावलेखाय वाऽश्वोऽपेक्ष्यत  
इति । तमिमं मण्डनामिप्रायं—

१ प्रत्यक्प्रवणतां बुद्धेः कर्माण्युत्पाद्य शुद्धितः ।

कृतार्थान्यस्तमायान्ति प्रावृडन्ते घना इव ॥

२ नित्यनैमित्तिकं कर्म सदैवात्मविशुद्धये ॥

इति सुरेश्वराचार्या निराचक्रुः । कर्माणि चित्तस्य शुद्धिद्वारा प्रत्यक्प्रवणतां  
सपाद्य कृतार्थानि निर्वर्तन्ते । न कथमपि ज्ञानसहभावः एषाम् । ‘अपेक्षते  
च विद्या सर्वाभ्यासमकर्माणि, नात्यन्तमनपेक्षेव । उत्पन्ना हि विद्या फलसिद्धिं  
प्रति न किञ्चिदप्यपेक्षते, उत्पत्तिं प्रति त्वपेक्षते । कुतः ? तमेतं वेदानुवचने-  
नेत्यादिश्रुतिः यज्ञादीनां विद्यासाधनभावं दर्शयति । विविदिद्यासंयोगाच्चैषा-  
मुत्पत्तिसाधनभावोऽवगम्यते । यथा च योग्यतावशेनाश्वो न छाङ्गलाकर्षणे  
युज्यते, रथचर्यायां तु युज्यते’ इति भाष्यमप्येतदनुगुणम् । अवाधितं  
हि ब्राह्मणोऽहमित्यादिज्ञानं कर्माधिकारे निमित्तम् । निर्विचिकित्सराब्दज्ञानेन  
तस्य बाधितत्वात्कृतः शाब्दज्ञानानन्तरं कर्माणि ? अतः शब्दादपरोक्षा-  
भ्युपगमे, अतभ्युपगमेऽपि शाब्दज्ञानफले भावनायां, तत्फले साक्षात्कारे,  
तत्फलेऽपवर्गे वा न कथञ्चिदप्यपेक्ष्यन्ते कर्माणि । एतेन गृहस्थानां  
यज्ञाद्यनुतिष्ठतां तदननुतिष्ठद्वय ऊर्ध्वरेतोभ्यः शीघ्रं शीघ्रतरं वा साक्षात्कारोदय  
इति वादः पराहतः ॥

अद्वैतवेदान्तिषु मुक्तिविषये पक्षद्वयं गम्यते; एकः सधोगुक्तिपक्षः,  
अपरः जीवन्मुक्तिपक्षः । नैऋत्यसिद्धिकृतां सधोगुक्तावेव पक्षपातोऽभ्युह्यते ॥

<sup>1</sup> सम्यग्ज्ञानशिषिप्लुष्टमोहतत्कार्यरूपिणः ।  
सकृन्निवृत्तेर्नाध्यस्य किं कार्यमवशिष्यते ॥

इत्युक्त्वा अधिघातत्कार्यरूपससारस्य सम्यग्ज्ञानाग्निना बाधाईस्य सर्वस्यापि बाधाःसद्योमुक्तिरुक्ता । अत्रेयं शंका समुन्मियति — कस्तत्त्वोपदेष्टेति ? अज्ञोऽज्ञत्वादेव नोपदिशति । विज्ञस्य ज्ञानोत्पत्तिसमनन्तमेव विगलित-वेद्यान्तरत्वेन शिष्यशसित्वादिमानापेक्षमुपदेष्टृत्वं कथं घटेत ?

<sup>2</sup> यथा स्वापनिमित्तेन स्वप्नप्रतिबोधितः ।  
करण कर्म कर्तारं स्यान्न नैवेक्षते स्वतः ॥

<sup>3</sup> अनात्मज्ञस्तथैवायं सम्यक्भ्रुत्यावबोधितः ।  
गुरुं शालं तथा मूढं स्वात्मनोन्यं न पश्यति ॥

इति सुरेश्वराचार्यैरेवास्याः शंकाया उत्तरं दत्तम् । स्वप्नद्रष्टा स्वाविद्यापरिकल्पितं चोरयाघ्रादि पश्यन् विमेति । ततः प्रतिबुद्धः स्वप्नकल्पितं स्वतो भिन्नं न पश्यति । तथानाद्यविद्यानिद्राधीन स्वाविद्यापरिकल्पितेन तत्त्वविदाचार्येण तत्त्वमसीति प्रतिबोधितोऽविद्यानिद्रया दिमुक्तः स्वविलक्षणत्वेन कल्पितं ध्रुत्वाचार्यादिकं नैक्षते । श्रुत्यादेरविद्याविलासत्वान्नाद्वैतव्याहति , नोपदेष्टृत्वाद्यनुपपत्तिरिति । शंकेयं संक्षेपशारीरकेषु तथैव समाहिता — ‘परिकल्पितोपि सरलज्ञतया गुरुरेव पूर्णमवबोधयति । परिकल्पितोपि मरणाय भवेद्दुरगो यथा ननु नभो मलिनम्’ ॥ ( २-२२७ ) इति श्लोकेन ।

सद्योमुक्तिं स्वाभिमतं प्रदर्श्य ‘अथापरं सांप्रदायिकं —

<sup>4</sup> निवृत्तसर्पः सर्पोत्यं यथा कम्प न मुञ्चति ।  
रिष्यस्ताखिलमोहोपि मोहकार्यं तथात्मवित् ॥

1. नै. सि. ४-६९.

2. नै. सि. ४-३६.

3. नै. सि. ४-३७.

4. नै. सि. ४-६०.



इत्यादिना जीवन्मुक्तिपक्षमपि न्यरूपयन्सुरेश्वराचार्याः । विद्योदये संहं संचितेना-  
 विद्या नश्यति । आगामि च नैवं स्थित्यति । प्रारब्धशरीरं च कर्म भोगेन  
 क्षीयते । न यथेष्टचेष्टाचरणप्रसंगः । अतीतेष्वनेकजन्मसु प्रतिषिद्धवर्जनेन  
 विष्यधीनप्रवृत्तितया च यथेष्टाचरणाभावेन तत्संस्कारस्य सुतरामभावात् ।  
 लोकत्रयाद्विरक्तो मुमुक्षुरपि न यथेष्टं चेष्टते । जीवन्मुक्तस्य तदभावः  
 किमुत्पत्तिद्वयः । नहि मिष्टान्नभोजनपरिहृतवृत्तः कदाचिदपि बिभं जिघांसति  
 यित्रेकी । न मातृवधेनेत्यादीनि ज्ञानमाहात्म्यपराणि न स्वच्छन्दाचरण-  
 साधकानि । सुरेश्वराचार्यैर्जीवन्मुक्तेः सांप्रदायिकबोक्ता निमित्तमिदं यद्भाष्य-  
 कारैरियं समर्पितं । “अनारब्धकार्ये एव तु पूर्वं तदवधेः” इति (ब्रह्मसूत्रं  
 ४-१-१५) सूत्रे भाष्यकारैः “अपि च नैवात्र विषयितव्यं ब्रह्मविदा  
 कंचित्कालं शरीरं ध्रियते न वा ध्रियत इति । कथं हेतुस्य स्वहृदयप्रत्ययं  
 ब्रह्मवेदनं देहधारणं चापरेण प्रतिक्षेप्तुं शक्यते” इत्युक्तम् । ये तु भाष्यकार-  
 मासं मन्यन्ते तान्प्रत्याहेति भागलवतारिकया जीवन्मुक्तौ स्थानुमयं भाष्यकारः  
 प्रमाणयतीति गम्यते ॥

सद्योमुक्तिश्चादिनसत्वाद्दुः— ब्रह्मविदः शरीरधारणं न तद्दृष्ट्या तस्य  
 ब्रह्मव्यतिरिक्ताभानात् । यद्यन्ये कल्पयन्ति कल्पयन्तु नाम स्वाविधया, न  
 तेन मुक्तस्य कोपि संस्पृशः । नच ‘तस्य तावदेव चिरं यावन्न विमोक्ष्ये’  
 इत्यादिश्रुतिः कथमुपपादनीयेति वाच्यम् । नहीयं श्रुतिः तत्त्वविदः शरीरपान-  
 प्रतीक्षां क्षेमप्राप्तेराचष्टे । किं तर्हि ? यथा कश्चित् क्षिप्रतरं गम्यतामिति  
 प्रेरितः क्षेपीयस्तां प्रतिपादयन्नाह ‘तावदेव चिरं यत्स्नातो भुञ्जानस्याश्वं वा  
 यज्ञतः’ इति, तथैतदपि । यदि क्षेमप्राप्तौ चिरतामात्रं विरक्षितं तर्हि  
 तावदेवेति न ग्राह्यश्रुतिः । अतो मन्यामहे ज्ञानोत्तरं विना विलम्बं मुक्तिरिति ।  
 विस्तरस्वाकरे द्रष्टव्यः ॥

अहं ब्रह्मास्मीत्यादिमदात्मन्येष्वभेदे सामानधिकरण्यमिति सिद्धान्त  
 औपनिषदानाम् ॥

“सामानाधिकरण्यं च विशेषणविशेष्यता ।

लक्ष्यलक्षणसंबन्धः पदार्थप्रत्यगात्मनाम् ॥” (३-३)

इति वदन् नैष्कर्म्यसिद्धिश्चदपि संमनुते । एतदनुसारिण्येव संक्षेपशारीरकोक्तिः—

सामानाधिकरण्यमत्र पदयोर्ज्ञेयस्तदीयार्थयोः

संबन्धस्तु विशेषणेतरतया ताभ्यां सहास्यात्मनः ।

संबन्धोऽप्यथ लक्ष्यलक्षणतया निज्ञेय एवं बुधैः

रेतान्यर्थपदानि बुद्धिपदश्रीमारोहणीयानि तु ॥ (१-१९७)

इति । परन्तु अहं ब्रह्मास्मीत्यत्र बाधायां सामानाधिकरण्यमपि वक्तुं शक्यत

इति नैष्कर्म्यसिद्धिकाराः । यदाहुः —

योऽयं स्याणुः पुमानेष पुंघिया स्याणुधीरिव ।

ब्रह्मास्मीति घियाऽशेषामहंबुद्धिं निवारयेत् ॥ (१-२९)

इति । अहंबुद्धिनिवृत्तौ सर्वं द्वैतजातं निवर्तते तमोभावे फणीवेति  
तदाशयः ॥

पदबन्धप्रमाणपारावारपारीणाः कर्मज्ञानकाण्डोभयपारगाः श्रीशङ्कर-  
भगवत्पादानां शिष्येषु वरिष्ठाः श्रीतुरेश्वराचार्यपादाः सर्वथा स्वाचार्यमते  
समर्पयन्तो नैष्कर्म्यसिद्ध्यादिग्रन्थप्रणयनमुख्येनाचार्यशिष्यान्वगृह्णन् ॥

समग्रहीषं नैष्कर्म्यसिद्धे कांश्चिद्ययामति ।

विषयानल लेखे, तमर्पये गुरुपादयोः ॥

# मानसोल्लासस्पर्शानुगुणो

विचारः ॥

—श्री के. एस्. कृष्णमूर्तिशास्त्री,

श्रीकैलासनाथापरावतारतया शिष्टैः सम्प्रतिपन्ना जगद्गुरुपदयथार्थाभिप्रेयाः श्रीमच्छङ्करभगवत्पादा लोककल्याणकलङ्कुशलाः समचक्रुः श्रीदक्षिणामूर्ति-स्तोत्रं श्रुतिशिखरसिद्धान्तपरिवृंहितं मन्दमत्यनुजिघृक्षया परमिति विदुस्तरां सर्वेऽपि । तेषामन्तेवासिप्यधिकतरमिद्यावेशारथा इति प्रसिद्धाः सुरेश्वराचार्या निरमुः श्रीदक्षिणामूर्त्यष्टकस्य व्याख्यां कामपि वार्तिकरूपेण ; यस्या एतस्याः सच्चक्रास्ति यथार्थाभिधानं 'मानसोल्लासः' इति । सर्वतन्त्रस्वतन्त्राणां वार्तिकमधिष्ठितैतेषां विघ्नष्टं नास्माकमधिकारः कोऽपि परिमितमतीनामथवा मन्दतरप्रज्ञानामथापि शङ्करकिङ्कराणां कतीनाञ्चन निदेशमनुरुध्यैव किञ्चिदिव दृश्यामः स्यालीपुलाकनीत्या ; न तु विमृश्यामः । सोऽयं महान्साहसात्मकः क्षन्तव्यो व्यापार इति प्रथमं प्रार्थयामहे । ततः पूर्वं विपश्चिदपक्षिमानां संवादं लिप्स्यः कमपि विचारं प्रार्थयाम ; य एषोऽमीष्टः स्यात्सुरेश्वरा-चार्याणां वार्तिकमुष्पादमिष्यञ्जयता तत्त्वं श्रुतिशिखरसम्पन्नम् ॥

धर्मार्थनाममोक्षेषु मोक्ष एव परमः पुरुषार्थः । मुक्तः पुनः संसारी न भवतीत्यर्थिरूपा 'न स पुनरावर्तत' इति श्रुत्या तस्य नित्यत्वावगमात् । प्रयाणान्निवृत्तरेषा दाकृतकं तद्वन्नित्यमिति ध्यात्पुण्योद्वलित्या 'तस्येदं वर्णचितो लोकः क्षीयत एतेषामुत्र पुण्यचितो लोकः क्षीयते' इति दृष्टान्तदार्ष्टान्तिकभाष्यप्रदर्शनपुरस्सरं श्रुत्याऽनियमस्य प्रतिपादनात् ॥

अत एव मुख्यदृश्यभूतापवर्गारपर्यायमोक्षप्रदायकतया प्रसिद्धो भगवान्भक्ताय धारयतपि मोक्षं दरिन्तराले परमकृपया प्रददति स्वभक्त्य-रिक्त्वात्वेन प्रदद्यापमानान्धर्मार्थकामान्प्यानुगच्छिकानिनि स्वयं भागवतादी ॥

सोऽयं मोक्षोऽविद्यास्तमयलक्षणः । अविद्या च बन्धः । “अविद्यास्त-  
मयो मोक्ष सा च बन्ध उदाहृतः । <sup>२</sup> निवृत्तिरात्मा <sup>१</sup> मोहस्य ज्ञातत्वेनोप-  
लक्षितः ॥” इति वार्तिकेन मोक्षस्य सर्वदृयोच्छेदोपलक्षितात्मरूपकत्व-  
स्वरूपत्वावगमात् । नात्राविद्यातत्प्रयुक्तदृश्यत्वावच्छिन्नध्वंसः परं विद्याजन्यो  
मोक्षः ; नित्यनिरतिशयपूर्णानन्दस्वरूपेणावस्थित्यात्मकः ॥ इति ध्येयम् ।  
अखिलजलमलविलयं कलयन्कृतकरेणुरन्ते यथा स्वयमपि विलीयते ; तथा  
अखण्डाकारवृत्तिरितिवृत्तीर्विध्वंसयन्ते स्वयमेव नश्यतीति ; तस्याश्चरमत्व-  
मिदमेव , यदविद्यातत्प्रयुक्तदृश्यक्षणपूर्वत्वमात्रवत्त्वेनैतत् स्वीत्यपराक्षणस्येति  
नित्यकर्षः । अस्या अन्यग्रहितोत्तरत्वेन ब्रह्मभावापत्तिरिति प्रक्रियैषा शास्त्रीया ।  
“शास्त्रेषु प्रक्रियामेदैरविधैवोपवर्ण्यते । समारम्भास्तु भावानामनादि ब्रह्म  
ज्ञाद्यतम् ॥” (हरिपद्यमेतत् । अत्र शास्त्रपदं सर्वशास्त्रपरं ; समारम्भपदं च  
तद्विधैरपरम्) अत एव सकृद्वज्रगदाकारेण परिणममानमायाविष्टानरूपत्व-  
मुपवर्णितं तत्र तत्र ग्रन्थेषु । विशेषतश्चास्मिन्मानसोल्लासे भूयस्तराम् ॥

सोऽयं मोक्षो भवति ब्रह्मज्ञानात् , “नान्यः पन्थाः” इति श्रुतेः ।  
अत्र ब्रह्मज्ञानादित्यस्य ब्रह्मात्मैक्यज्ञानादित्यर्थः । तस्मादेव हि सः , न  
त्यागमव्यतिरिक्तब्रह्मज्ञानात् । नात्रैक्यमित्यस्यामेद इत्यर्थः , किन्तु भेदाभावः ।  
भेदस्वायच्छिन्नप्रतियोगिताकाभावा इति , तिविधभेदाभाव इत्यर्थो प्राप्यः ।  
अत एव “न वयनैक्यमित्यमेदं श्रुतः , किन्तु भेद व्यासेधामः” इत्युक्तं  
वाचस्पतिमिश्रेः ॥

परिशीत्नेन सर्वासामुपनिषदां (पदवाक्यप्रमाणपरिरोधेन) ब्रह्म-  
व्यतिरेकस्य कथमपि प्रत्यगात्मव्यतिरेकस्या , द्वैतभिरन्यैर्वा साधयितुमशक्यत्व-  
मेति श्रुत्या , निरुक्तज्ञानस्यैव मोक्षं प्रति प्रयोजकता यथिता ; न तु  
व्यतिरेकमेति मतद्वयात् । श्रुतिरपि ‘तन् आत्मानमेवावेत् , अदं ब्रह्मास्माति  
तन्नात्मानमवन्’ इत्यादि । अत तत् इति बुद्ध्याद्युपाधिर्जायते । अत तत्

इत्यस्य 'ब्रह्मभावी कश्चिदुपासकोऽर्थः' इति भर्तृप्रपञ्चादिद्वैतमपव्याख्यान-  
मिति खण्डितश्च भगवत्पादैः । विस्तरमिषा नेह तन्यते । जीवस्य वास्तवो  
यो ब्रह्मभावः, तस्य स्फुरणभावः स्वाभाविकः । अत्र स्वाभावोऽविद्या ;  
तत्कृत् इति यावत् । अनया ह्यविद्यायां नित्यसिद्धमपि, मुक्तत्वं शुद्धत्वं  
बुद्धत्वं च सच्चिदानन्दलक्षणस्य भूमपदवाच्यदिग्देशकालपरिच्छेदरहितस्य ब्रह्मणो  
ऽद्वैतभावमापन्नस्य प्रतीच आत्मन आत्रियते । शाखाचार्योपदेशसंस्कृतान्तः-  
करणैकप्रयोज्ययाऽखण्डाकारवृत्त्या चरमयाऽपरोक्षवाक्षात्कारलक्षणया, द्विविध-  
शक्तिमत्ता अप्यविद्यायां नाशे प्रकाशते स्वयमेव स्वं ब्रह्मस्वरूपं ; ब्रह्मभावश्च  
प्रसीदतीति श्रौतविज्ञानसमुत्कर्षः ॥

अन्तःकरणस्य संस्कारश्चात्र सूक्ष्मतमप्रत्यगात्मप्रज्ञसामर्थ्यापादनमेव ;  
येनाखण्डाकारवृत्तिरुत्पत्तमीक्षीत । इयमेव न्यपदिश्यते ब्रह्मविधेति । अस्याश्वा-  
विद्यानिवृत्तिव्यतिरेकेण नेतरः कोऽपि व्यापारः । अविद्यारूपावरणभङ्गे  
स्वयंप्रकाशादेव प्रत्यगभिन्नस्य ब्रह्मणः स्फुरणं, दीपेन तमोनाशे घटादेरिव सत  
इति शास्त्रमर्यादा । चरमवृत्त्या अपि नाशे ब्रह्मभावरूपः सर्वात्मभावः । अत  
उच्यते श्रुत्या 'ब्रह्मविद्ब्रह्मैव भवतीति' ॥

ननु यो यं वेत्ति तस्य तद्भावापत्तिः कथं घटताम् ? न हि वेत्ता  
घटादेर्भवति घटादितादात्म्यमापन्नः इति चेत् न, विषयत्वेन ह्यनात्मनां घटादीनां  
वेदनान्न तद्भावापत्तिः सेदुधुर्महति । प्रतीचस्वात्मनो ज्ञातृस्वरूपाद्भेदाभावेन,  
न तद्भावाभापत्तिरुपदोषावकाशः । द्वैतप्रपञ्चस्य कृत्स्नस्यापि जीवेश्वरजगद्रूपस्य  
तत्तद्गतभेदस्य च त्रिविधस्य ; वस्तुतो ब्रह्मरूपे प्रत्यगात्मन्यविद्याऽध्यक्षात्वेन,  
अध्यक्षस्य चाधिष्ठानसत्तातिरिक्तसत्ताकत्वाभावेन, स्वाभेदस्येत्यस्य च  
स्वसत्तातिरिक्तसत्ताशून्यस्येत्यर्थेन, स्वाभिन्नसर्वात्मभावः श्रुत्युक्तः सामञ्जस्य-  
मश्नुनेतरात् । एषेव ब्रह्मी स्थितिर्जीवन्मुक्तिरिच्छुच्यते । एतच्छ्रवणादिकं,  
जीवन्मुक्तिविवेकादितोऽनुसन्धेयमिति नात्र प्रपञ्च्यते विस्तरमयात् । तथा

मायाया अविद्यापरपर्यायायाः श्रौतत्वं, सत्त्वं, अनादित्वं, भावरूपत्वं, स्वसमानविषयकज्ञाननाश्यत्वञ्चेत्यादिकमपि, विशेषतो ज्ञातव्यं ग्रन्थान्तरात् । एष एवामरणभावः सर्वात्मभावपत्तिरूपोऽमृतशब्देन कथ्यते श्रुतिषु । इदमेव निःश्रेयसात्मकं फलं सर्वोत्तममिति गण्यते मोक्ष इति । नेदं लोकान्तर-गमनवददृष्टं फलम् । 'न तस्य प्राणा उत्क्रामन्ति' इत्यादिना ब्रह्म-त्रिप्राणानां तदुपलक्षितलिङ्गशरीरस्य चोत्क्रान्त्याद्यभावस्य प्रतिपादितत्वा-दुपनिषद्भिः । 'अत ब्रह्म समश्नुते' 'य एवं विद्वानमृत इह भवति' 'न चेदिहावेदीन्महती विनष्टिः' इत्यादिमिमोक्षे दृष्टफलत्वस्य स्पष्टं प्रतिपादनात् ॥

निरुक्तलक्षणमोक्षोपयोगिज्ञानाङ्गतयैवैषणाख्यलागलक्षणः संन्यासः, साध्यसाधनभावाद्विरक्तं प्रति संसाराद्विधीयते श्रुत्या, यो मुख्यः यज्ञोपवीतादि-कर्मसाधनपरित्यागात्मकः ; सुतरां व्यतिरिक्तः स्मार्ताद्वीणासंन्यासाद्यज्ञोपवीत-त्रिदण्डकमण्डवज्यादिपरिग्रहात्मकादिति स्पष्टं भाष्यादौ । न हि ब्रह्म-लोकादिवातेः श्रुते, फलमात्मज्ञानरूपमर्हति सेद्धुं गौणस्य संन्यासस्य । हिरण्यगर्भोऽपि हि प्रथमजत्वेन प्रथितः संसारी परम इति ययमवगच्छामः, यतस्तस्यापि ग्रहानिग्रहरूपमृत्युप्रासादनिर्मोक एवेति हि भगवती प्राह बृहदारण्यकोपनिषत् ॥

तस्मादबुद्ध्यन्तान्मेषणात्मसाधसंन्यासलक्षणं कुर्या, श्रवणादिसाधनार्थं परमावद्विपत्तां शरीरस्थितिमपेक्ष्य भिक्षाचर्यं चरन् गुरुभगिण्य, तच्छुश्रूषा-पुरःसरं श्रवणादि शृत्वा लभेतात्मज्ञानसम्पत्तिम् । ततश्च, तिष्ठसेद्बाल्येन सतो मुनिभायरूपमुपगच्छेन्मौनं ब्राह्मण इत्याहोपनिषत् । श्रवणञ्च विचाररूपं प्रश्नप्रतिषेधनात्मकतया निर्वैर्यमानं शिष्येण तत्त्वबुभुक्षुना, वादलक्षणं, यदेतत् ज्ञानं प्रति मुख्यमङ्गम्, कारणत्वात् । ज्ञानोत्पत्तिप्रतिबन्धकनिवृत्तिमाप्त-प्रपोजकतया युक्तिभिरनुचिन्तनात्मकस्य मननस्य, विजातीयप्रत्ययानन्तरित-

सनातीयप्रत्ययप्रवाहरूपस्य निदिध्यासनस्य चाद्वत्वेनाप्राधान्यमेवेति बोध्यम् ।  
 श्रुतौ पाण्डित्यमित्यस्य , गुह्यपरिचरणपुरःसरं सर्ववेदान्तानां तात्पर्यावगम  
 इत्यर्थः । बाल्यमित्यस्य अनात्मविश्वरूपदृष्टितिरस्कार इत्यर्थः । मौनमित्यस्य च  
 ब्रह्मैवाहमस्मि, नास्ति मत्तो व्यतिरिक्तं किञ्चनेत्यवधार्य वर्तमानत्वमित्यर्थः ।  
 ब्राह्मणञ्च महावाक्यार्थावगमरूपमित्यादि स्पष्टमानन्दगिरिणोक्तम् । एतदप्येष  
 ब्राह्मण्यं भवति यथार्थनामवस्थाप्राप्त्यः कृतकृत्य इति ; इतरथा ब्रह्मबन्धुरेवेति  
 च प्रतिपादितमुपनिषत्सु , विनश्वरमन्यदार्तमिति च । ज्ञानसाध्यतया प्रतीति-  
 माश्रयमानो मोक्षोऽपि संसारवत्कल्पित एवाविद्यया ; न तु पारमार्थिक इति ,  
 तस्यापि संसारान्तरकल्पमेव ; नित्यमुक्तवादात्मन इति न विस्मर्तव्यम् । अत एव  
 'जाग्रदादिविबोक्षान्तः संसारो जीवकल्पितः' इति पञ्चदश्यां तस्यापि  
 संसारपदेनाभिधानम् ॥

ईदृशो क्षमणभावरूपावस्थालाभः सर्वेषां भवति प्राणिनां कामनाया  
 निसर्गसिद्धाया निष्य इत्यतिरोहितमेव ॥

अयं क्षतितरां विस्मयाहो विषयः — यत् “जातस्य हि ध्रुवो  
 मृत्युर्धुनं जन्म मृतस्य च” इति भगवदनुदितमपि , “मरणं प्रकृतिः  
 शरीरिणाम्” इति स्मारितमपि कालिदासादिभिः , प्रत्यक्षमद्भुतदर्शयमानमपि ,  
 सर्वोऽपि जन उपलभमानो दन्तः । स्वास्तुमेवात्यन्तमात्मानं मनुने  
 शरीरात्माभिमानपरिभूतस्तथापि विशिष्य मर्त्यनामान्वयंभूतः पण्डितः पामरो  
 वा । व्यवहारे हि नातिर्नते पण्डितोऽपि नस्तिर्षगविशिष्टनामिति खलु चन्द्र  
 मगनाभाष्यकारः “पद्मादिभिश्चाविरोधादिनि” । शरीरसम्पन्नप्रयुक्तत्वेन  
 निसर्गसिद्धमपि मरणमयं , न्यायप्राप्तमपि स्वगयतितरां खल्व्वात्मनित्यत्व-  
 युस्तिर्वलम्बी । यस्या यथाऽकृत्यनि महान्तं कृत्यानां प्रारम्भं ; तथा सन्तत-  
 चिन्तामरिमितकामनन्तकार्यकमविशेषिणं सुदीर्घकालन्यन्ताम् ॥

अभेदमाह्वयम् — शाश्वतमनरणभावज्ञात्वं वेद वा न या , तत्तेष्टा

परं बलवती जायते जनिमताम् । आशयाश्चायं स्वभावः, यत्स्वविषय-  
प्राप्तौ शमनमिति । विषयस्यैव तु खलुष्णायमाश्रयतायां, न तत्रोत्पत्तु-  
मर्हति स्पृहा । अन्नपानीयरूपविषयस्यैवाभावे, बुभुक्षायाः पिपासायाश्चा-  
शारूपायाः 'सर्वथा भवत्यसम्भव एवेति साम्प्रतं खलु वक्तुम् । गुणैः  
पातेश्चेच्छारूपे दार्ढ्यं सन् । एवञ्च सर्वस्या अप्याशयाः स्वशमकविषय-  
सत्त्वानुमापकत्वव्यवस्थानैयत्यमित्ययं स्वभावः । अद्यतनं चन्द्रमण्डलगमनादिक-  
मपि, चिरनिरूढबैज्ञानिकस्पृहायाः शमकार्थकविषयतया सिद्धमित्युत्पश्यामः ।  
आस्तामेतत् ॥

ननु तत्तद्वर्मावच्छिन्नार्थनिरूपितशक्त्याश्रयैर्मन्त्रण्यसाधारण्याभिप्रायेण  
प्रयुज्यमानैः ज्ञानघनः, सर्वान्तर-सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्मेत्यादिभिः कथं बोधः  
शब्दैर्निर्धर्मरूपस्य ब्रह्मणः ? "यतो याचो निवर्तन्ते अप्राप्य मनसा सह"  
इत्यादिश्रुत्या शब्दमनोवृत्त्यविषयत्वस्य प्रतिपादनात् । किञ्चिद्वर्मावच्छिन्नत्वे च  
ब्रह्मणः शब्दवृत्तेर्मनोवृत्तेष्व नियतमविषयत्वं सुदुर्घटमेवेति चेत्—न, शब्दो  
शक्तानां तेषां शब्दानां तत्तद्वर्मरहिते स्वरूपमात्रे लक्षणाया अभ्युपगमात् ।  
तत्तच्छब्दकयतावच्छेदकावच्छिन्नत्वमेव शबलत्वम् । अत्र च, तात्पर्यप्राहकतया  
'नेति नेति' 'नेह नानास्ति किञ्चने'त्यादीनामुपयोगः श्रुतिवाक्याना-  
मिलानन्दगिरिणैव बृहदारण्यकभाष्यव्याख्याने स्पष्टमुक्तत्वात् । यद्वा ;  
निर्धर्मके ब्रह्मणि सधर्मकत्वमुद्दिर्भेदस्तु विकल्पादयथा वृत्त्या शास्त्रीप्रक्रिया-  
मात्रोपयोगिन्या ; यथा बोधे सौकर्यं स्यान्निर्धर्मरूपस्यापि । शब्दबुद्धौ  
योग्यताज्ञानस्य हेतुत्वमपवाऽयोग्यतानिश्चयस्य प्रतिबन्धकत्वं नान्युपेयते,  
फलव्यात् । अत एव षडिना सिद्धतीत्यादेरपि वाक्यादोषोपपत्तिः । अत  
एवोक्तं — "अत्यन्तासत्यपि द्रष्टे ज्ञानं शब्दः करोति हि" इति  
वृत्तमधिकोक्त्या ॥

यत्तद्वेतिष्वेकदेशिनः 'तत्त्वमसि' महावाक्यमेतदुपादाय व्याचक्षते;  
तदिति सर्वज्ञः विशिष्टमुच्यते चैतन्यम् । त्वमिति च किञ्चिदश्वविशिष्टम् ।



सर्वज्ञश्च मायोपाधिक ईश्वरः । किञ्चिज्ज्ञान्तःकरणोपाधिको जीवः ।  
 'कार्योपाधिरयं जीवः कारणोपाधिरीश्वरः' इत्युक्तेः । एवञ्च, विशेषण-  
 विशिष्टयोस्तत्त्वंपदार्थयोरेकार्यबोधकत्वंलक्षणमसिद्धावगम्यमानं सामानाधि-  
 करणं, तत्प्रयोजकामेदस्य बाधाज्ञ संभवतीति कृत्वा, विशेषणाशे लक्षणया  
 भागत्यागरूपया, सिद्धयत्यखण्डं चैतन्यं महावाक्यार्थो मुख्यतात्पर्यविषय इति  
 सिद्धं जीवेश्वरैक्यमिति ॥

अपरे तु, 'सविशेषणे हि विधिनिषेधौ सति विशेष्ये बाधे  
 विशेषणमुपसंक्रामतः' । यथा शिखी च्वस्त इत्यादौ ध्वंसप्रतियोगित्वं  
 विशेष्ये बाधादनेन न्यायेन विशेषणे शिखायां पर्यवस्यति ? तथा, विशेषणे  
 बाधे, विशेष्यमात्रे पर्यवसानस्यौचित्येन, प्रकृते विशेषणयोः सर्वज्ञत्व-  
 किञ्चिज्ज्ञत्वयोर्बाधे, विशेष्ययोश्चैतन्ययोरमेदस्य बोधः सम्भवतीति ॥

उभयमपि न रोचयामहे । तच्छब्दस्य हि परोक्षे विप्रकृष्टे च शक्तिः ।  
 'इदमस्तु सन्निकृष्टं समीपतत्त्वमिति चैतदो रूपम् । अदसस्तु विप्रकृष्टं  
 तदिति परोक्षे विजानीयात्' । इत्युक्तेः, तच्छब्दस्य विप्रकृष्टे परोक्षे च  
 ब्रह्मणि शक्तत्वाभ्युपगमस्यौचित्यात् । ब्रह्मणः प्रत्यगभिनस्य वास्तवत्वेऽपि  
 परोक्षभ्रान्त्या 'यत्साक्षादपरोक्षाद्ब्रह्मे'ति श्रुत्या प्रतिबोधितस्यापि सन्निकृष्ट-  
 तमत्वरूपप्रत्यक्षत्वस्य तिरोधानदूर्ध्वकं तद्विपरीतपरोक्षत्वस्य विप्रकृष्टत्वस्य च  
 प्रतीत्या, तन्निवृत्तिपुरःसरं जीवमिति वास्तविकमज्ञामेदस्य ब्रह्ममेदा-  
 भावात्मकस्य प्रतिपादनं हि कृत्यं महावाक्यानां चतुर्णामपीति श्रुत्यन्तानां  
 विषयो मुख्यः सर्वेषाम् । दशमस्त्वमसीत्यादिवाक्यैः शान्दापरोक्षज्ञानोत्पत्तेरानु-  
 भविकत्वादीदृशतत्त्वमसीत्यादिवाक्यानां ब्रह्मात्मिक्यज्ञानजनकत्वेन खलु महा-  
 वाक्यार्थं स्फुरतिरामनगळम् ; नेतरेषामतथाबोधजनकानां, ब्रह्मात्मस्य  
 जीवमात्रस्य वा स्वरूपं प्रतिपादयितुं प्रवृत्तानां वाक्यानामोपनिषदानामपीति  
 निष्कर्षः । अभाधारणतया सिद्धः समुत्कर्षधतुणमिवैषां महावाक्यानामित्ययञ्च  
 स्फुटतरं प्रत्यपादि यथाश्रुतियुक्त्यनुभवं तैत्तिरीयोपनिषत्सायणभाष्येऽपि ॥

एवञ्च पदशक्त्यनुरोधेनैव वाच्यः पदार्थः ; तथा, गद्याशब्दिक-  
प्रक्रिये वाक्यशक्तिवशेन वाक्यार्थश्चेति ; तत्त्वमसीत्यत्र, तच्छब्दस्य  
परोक्षत्वावच्छिन्नं चैतन्यमर्थः । त्वंनदस्य च प्रत्यक्षत्वावच्छिन्नं चैतन्यमर्थः ।  
युष्मदः संयोज्यचेतने शक्तेः प्रसिद्धत्वात् । स्वावच्छिन्नचैतन्येऽध्यस्तत्वात्  
सर्वेषाम् । अर्थगतस्येव तच्छब्दगतास्यापि धर्मस्य सर्वस्याविद्यारूपत्वस्या-  
विद्यकरूपत्वस्य वा कैण्डादिभिर्हर्यादिभिश्च भ्रुष्टं प्रतिपादनात् । परोक्षत्वादिकं  
जातिरूपाधिर्वेति तु नात्र विचारार्हः । यतो, घटोऽयं घटोऽयमित्यादि-  
व्यवहारेण व्यवहर्तव्यतावच्छेदकतया घटत्वाख्यधर्मस्य सिद्धावपि, सम-  
वायस्यैवासिद्धया समवेतत्वादिघटितजातिलक्षणाङ्गीकारे प्रमाणाभावादित्यादि  
प्रपञ्चितं ग्रन्थान्तर इति नात्रावसरो विस्तरस्य ॥

एवञ्च, शब्दशक्तिबलात्प्रतीयमानयोः परोक्षत्वप्रत्यक्षत्वयोः, परस्पर-  
विरुद्धयोः असिद्धप्रतिपाद्यसामानाधिकरण्यान्यथानुपपत्त्या तत्त्वपदयोः तद्वहिते-  
ऽखण्डे चैतन्ये तात्पर्यवशाच्छ्रवणा भागवत्यागलक्षणात्मिका स्वीक्रियते ।  
विशेषणे वाचे विशेष्यमात्रेऽभेदः पर्यवस्य यवाधादिति शक्तिरेव चेति कथनं  
भवेदश्वितम् ॥

‘स आत्मा तत्त्वमसि’ इत्यत्र तच्छब्दस्यात्मशब्दाभ्यां मक्षणः  
प्रतीचक्षैव क्रमेणोक्तत्वाच्च, नात्राप्रकृतस्येश्वरस्य मायाशब्दस्य युक्तं ग्रहणम् ।  
एतदतिरिक्तेषु ‘अहं ब्रह्मास्मि’ इत्येतादृशेषु त्रिष्वपि महावाक्येषु, ईश्वर-  
परामर्शस्य सुतरामभावाच्च ॥

सोपाधिकनिरूपाधिकयोरुपाधिपरित्यागेन जीवब्रह्मणोरैक्यरूपमेदाभाष-  
बोधकत्वात्मकत्वमेव महत्त्वं ‘तत्त्वमसि’ मुख्यानां वाक्यानां चतुर्णां ;  
नेतरेषां ब्रह्ममात्रस्य प्रत्यङ्मात्रस्य वा स्वरूपं प्रतिपादयतां वाक्यानामित्यवोचाम ।  
एवञ्च, ‘सदेव सोम्येदमग्र आसीत्’ ‘एकमेवाद्वितीयं ब्रह्म’ ‘नेह  
नानास्ति किञ्चन’ इत्यादीनां ‘दृष्टेर्द्रष्टा’ ‘न हि द्रष्टुर्द्रष्टेर्विपरिलोपो

विद्यते' इत्यादीनां च उपनिषद्वाक्यानां 'ओमित्येकाक्षरं ब्रह्म' 'ओं तत्सदिति निर्देशः' इत्यादिस्मृतिरूपगीतावाक्यानां महावाक्यत्वमभ्याहतमतो महावाक्यानां नेत्रेयतेति घटन्तो ये बत ! ते मान्याः । अभायरूपपरमफलाजनक-  
ज्ञानजनकत्वाच्चतुरितरवाक्यानाममहावाक्यत्वे स्पुटं प्रतिभासमानेऽध्याग्रहेण  
तत्साधयितुं प्रवृत्ता नैव स्युर्निर्वर्त्याः । नहि जीवब्रह्मैक्यज्ञानादृते प्राप्तिरभयस्य  
संभवतीति निमालयन्तु सुधियः । एवं सति, महावाक्यत्वाभावः मृग्यमाणः  
कुत्रापि न भवेदित्यलम् ॥

एतेन, तदादीनां बुद्धिविशेषविषयतत्तद्गर्भावच्छिन्ने शक्तिः । नच  
हर्षादिपदानामिव नानार्थतापत्तिः । अननुगतनानाधर्मावच्छिन्नार्थनिरूपित-  
नानाशक्तिमत्त्वं वा तन्निरूपितैकशक्तिमत्त्वं वा नानार्थकत्वम् । तदादीनां तु  
न नानार्थत्वम् । तत्तद्गर्माणां, बुद्धिविशेषविषयतावच्छेदकत्वेन धर्मेणोपलक्षण-  
भूतेनानुगतस्य संभवात् । बुद्धिविशेषस्योपलक्षणत्वेन तस्य पदजन्यपदार्थस्मृतौ  
न भानापत्तिः । तथा च, घटादिशब्दैर्यथा घटत्वादिनैवोपस्थितिसंशय-  
तदादिशब्दैरपि तत्तद्गर्मावच्छिन्नोपस्थितिर्निर्गोधैवेति ; तत्त्वमसीत्यादौ ईश्वर-  
पदेनेव तत्पदेनेश्वरत्वप्रकारकपदार्थज्ञानं ; तथा जीवपदेनेव त्वंपदेनापि पदार्थ-  
ज्ञानं, तत्पूर्वैकवाक्यार्थज्ञानरूपश्च शब्दबोधः । एवञ्चोक्तरीत्या सिद्धयति  
जीवेश्वरैक्यमिति, केवाश्चन मङ्गलमपि सतां, तत्त्वमसीत्यादिवाक्यार्थकथनं  
परं प्रौढपदैवैक्यवधेयम् । जीवेश्वरैक्यस्याप्रकृतत्वाच्छाब्दोग्य इत्यलम् ॥

पदार्थयोस्तादात्म्यस्येव, तत्त्वमसीत्यादौ वाक्यवाक्यार्थयोरपि  
प्रमाणसिद्धस्य तस्याध्यासिरूपमेव लक्ष्यार्थयोरिति मतं वैयाकरणानाम् ।  
वाक्यार्थत्वं विशेषणविशेष्यभावस्येव भेदसंसर्गावच्छिन्नस्य तदनवच्छिन्नस्य वा  
सम्बन्धस्य, नातिरिक्तस्य कस्यापि । तत्रैवापूर्वं वाक्यस्य शक्तिः । तस्य  
शक्यत्वेऽपि संसर्गतैव भानं न प्रकारतया । कष्टं ग्रित इत्यादौ क्रिया-  
कर्मभावप्रकारकसम्बन्धस्य द्वितीया वाचिका ; राज्ञः पुरुष इत्यादौ

स्वस्वामिभाषस्य पट्टी बाचिकेति भाष्यानुरोधेन संबन्धस्य द्वितीयादि-  
 बाध्यत्वाभ्युपगमेऽपि, संसर्गतयैत्र भानं, तथा भाने शब्दवाच्यत्वमप्रतिबन्धक-  
 मिति च स्वीक्रियते । तथैव विशेषणविशेष्यभावलक्षकस्यापि निरुक्तोभय-  
 रूपस्य बाधयार्थत्वेऽपि, न प्रसारतया भानमित्यवगन्तव्यम् । राज्ञः पुरुष  
 इत्यादौ विशेषणविशेष्यभावो भेदसंसर्गावच्छिन्नः । राजा पुरुष इत्यादौ तु  
 तदनवच्छिन्नः सः । न त्वभेदसंसर्गावच्छिन्नः, अभेदस्यासंबन्धत्वात् ॥

तत्त्वमसीत्यादावपि, भेदसंबन्धानवच्छिन्न एव विशेषणविशेष्यभावः;  
 लक्ष्यार्थबोद्धादात्म्यवदाध्यासिक ऐवेष्टव्यो बाधयार्थत्वान्वयानुपपत्तेरिति युक्तम् ।  
 तादात्म्यस्य धर्मत्वमेव, तदात्मनो भावस्तादात्म्यमिति स्फारसिकभ्युत्पत्त्या  
 घटत्वादेरिव यथाऽदशक्ति स्वीकर्तव्यम् । न तु तस्य कथमपि संबन्धत्वम् ।  
 संबन्धो हि भवितुमर्हति भिन्नः संबन्धिभ्यां द्विष्टश्चेति; धर्मरूपस्यैतस्य  
 संबन्धत्वं, भेदाभेदघटितत्वादिकं च कथमपि शब्दमर्यादया दुरुपपादमेवेति  
 सुभियो विभावयन्त्यति श्रुतं बहुना ॥

# तैत्तिरीयवार्तिकम् (ब्रह्मवल्ली) ॥

-एन्. एस्. कृष्णशास्त्री,

॥ श्रीशारदा विजयते ॥

अस्ति समस्तजगति प्रथिताभिधानं तुङ्गापगासङ्गमसङ्गतसौभाग्य-  
भूमायहं ऋष्यशृङ्गमुनिपुङ्गवसहस्रसञ्ज्ञातदिव्यवैभवं शृङ्गगिर्यादयं परम-  
पवित्रं क्षेत्रमतिचित्रम् । यत्र किल श्रीशङ्करभगवत्पादकरकमलकलित-  
सांनिध्या सकललोकहितकारिणो वाणीविग्रहा विद्याधिदेवता देवी विराजते  
शारदा । यदस्याशे सुशोभते श्रीशङ्करभगवत्पादप्रतिष्ठापितदक्षिणाम्नाय-  
पीठाभिधानशारदापीठाधिष्ठितगुरुपरम्पराप्रथमगणनीयानां श्रीशङ्करकिङ्करी-  
भूतानां तत्पेक्ष श्रीशङ्करगुरोरन्तेवसतामगण्यवानां श्रीसुरेश्वरचार्याणां प्रतिष्ठित-  
मधिष्ठानम् । तत्ताद्य ,

‘यद्यद्विभूतिमासत्वं श्रीमदूर्जितमेव वा ।

तत्तदेवावगच्छ त्वं मम तेजोऽसम्भवम्’ ॥

इति भागवती सूक्तिमनुसृत्य यत्र विभूतिरतिशयिता विभोक्ष्यते तत्र पतति  
मनो जनानामिति नीतिमुरोदृश्य आस्तिकानामपि जनानामान्तरं सारग-  
चिन्तयतां बहिराङ्गस्वररममाणानां भक्तिधृद्धासंवर्धनकाम्यया स्वस्य च परम-  
गुर्वादरातिशयवशीकृतताम्यञ्जनाय च तेषामेवामाचार्यवर्याणामधिष्ठानस्य परि-  
ष्कारे बद्धयत्नाः श्रीशृङ्गगिरिगुरुपरम्परायामथ त्रिद्योतमानाः श्रीमद्रभिनव-  
विद्यातीर्थगुरुचरणाः ध्यालयमेतत्परिष्कृत्य कुम्भामिषेकमहोत्सवमस्य कार-  
यिष्यन्तीति दृष्टान्तमिममधिगम्य सन्तोषपरीताः तदादृशे सुशोभनेऽस्मिन्नवसरे  
तेषां गुरुवर्याणामपदानं किमपि वाचा प्रसीत्यै कृतार्थमात्मानमाकलयितुकामाः ।

‘आचार्यकृतिनिवेशनमप्यवधूतं वचोऽस्मदादीनाम् । रण्योदकमिव गङ्गाप्रवाह-  
पातः पवित्रयति ॥’ इति वाचस्पतिमूर्क्तिमनुचिन्त्य सुरेश्वराचार्यविरचित-  
तैत्तिरीयोपनिषद्भाष्यवार्तिकविवरणाय ययामनि प्रयतामहे ॥

एवं हि वार्तिकस्यास्य समुद्भवनिमित्तं माधवीये शङ्करविजये प्रातुत-  
मवगम्यते । तद्यथा — श्रीशङ्करभगवत्पादो ब्राह्मप्रह्विमोक्षापदेशेन गङ्गातुमुत्ति-  
मादाय स्वयं मनसा गृहीतसन्धासोऽपि गोविन्दमगवत्पादमासाद्य ततो  
यथाविधिगृहीतोपदेशस्तदादेशादेव बादरायणविरचितब्रह्मसूत्राणां भाष्यं प्रणीय  
तद्विवरणकाव्यया स्वमत्तिसवादाय च कुमारवतारभूतेन कुमारिलभट्टेन वार्तिक-  
मस्य करणीयमिति मनीषया प्रयागक्षेत्रमागत्य यावत्पश्यति तावत् स्ववृत्त  
गुरुपचारपरिहाराय सुपानलसनिविष्टं भट्टपादमालोक्य तदा तस्यैतस्मिन्  
प्रवर्तनमशक्यमाकलभ्य तन्निदेशेन माद्विभतीमागत्य भट्टपादशिष्येण परमेष्ठि-  
प्रतिमूर्तिना मण्डनपण्डितेन सख्यगाम । तदनु तदानीन्तनं कर्ममीमांसकं  
वादे विजित्य बादारम्भकृतपरस्परश्रमपरिग्रहसमयानुरोधेन तस्मै दत्त्वा तुरीय  
माश्रमं तं सुरेश्वराभिधानं विधाय स्वान्तेवसतामन्यतमं तं परिजग्राह च  
तदनन्तरसमयान्तरे तेन वार्तिकरुरणप्रस्तावे पिरकालात् कर्माध्यनिवद्ध  
श्रद्धोऽयं भाष्यमिदमैकताव्यनो विध्वंसयेदिति सन्दिग्धबुद्धिभिः पद्मपादादिभि  
रन्यैर्मिरुद्धाभिप्रायस्तेषां बुद्धिमनुरूप्य सुरेश्वरबुद्धिपरिशुद्धिकरणायेव स्वीय  
शास्त्रान्तर्गततैत्तिरीयोपनिषदः तदीयकाण्यशाखान्तर्गतबृहदारण्यकोपनिषदश्च  
भाष्यस्य वार्तिकरुरणे तं प्रचोदयामास च । यद्यपि तस्माध्ययं दोषः स्यादेव-  
यथा तयोरपि भाष्ययोरर्द्धतप्रतिष्ठापनपरयोः वार्तिकेनानेनान्ययानयनं कुनो  
समाव्येतेति, तथापि श्रुत्यभिप्रायस्यान्यथा व्याख्यानेऽपि न्यायेन तदर्थं  
विनिर्णाकरमज्ञगूढनद्भाष्ययोः सद्भावाच्चाभ्यां श्रुतित्वाचार्यावगतिः समाव्यते  
सूत्रभाष्यस्यैव दुर्व्याख्याने न पुनरपरः सरणिस्तत्वाधिगम इतीव श्रीशङ्कर  
गुणोपाशयोऽस्याभिरुचीयते । स च गुरुनिदेशं शिरसा वहन् वार्तिकमि-  
रचयामास ॥

अत्रेदं माधुरीयं वचनम् — ‘सत्यं यदात्य विनयिन्मम याजुषी या  
शाखा तदन्तगतभाष्यनिबन्ध इष्टः । तद्वार्तिकं मम कृते भवता प्रणेयं  
सचेदितं परहितरूपफलं प्रसिद्धम् ॥ तद्वत्स्वीया खलु काण्वशाखा मयापि  
तदास्ति तदन्तभाष्यम् । तद्वार्तिकं चापि विधेयमिष्टं परोपकाराय सतां  
प्रवृत्तिः ॥’ इति । सतीर्थानामपार्थमिममभिप्रायं परिज्ञाय तेषु गृहीतमास्य  
इषाचार्यवर्योऽपि श्रीशङ्कराचार्यमर्यादयैव महत्या प्रयत्नेन वार्तिकेऽस्मिन्नद्वैत-  
सिद्धान्तमत्यन्तादरेण समर्थयामास । प्रस्तुते वस्तुनि वस्तुतो विचार्यमाणे  
वार्तिककारोऽयं भाष्यकारमप्यत्रिंशेति इति तद्वार्तिकपरीक्षणापरिशेतेत् ।  
यतो न केवलं श्रुतिः, अपितु न्यायेनापि तत्तदर्थसमर्थनं कुर्वन् सतीर्था-  
नामपार्थमभिप्रायमापादयितुं ग्रन्थस्यास्य सूत्रभाष्यानुसारितामेव व्यङ्ग्यतीत्यप-  
मर्षो ग्रन्थारम्भ एव सम्भाव्यते । तथाहि प्रारम्भवार्तिकम् —

‘तैत्तिरीयकसारस्य मयाऽऽचार्यप्रसादतः ।

विस्पष्टार्थरुचीनां हि व्याख्येयं संप्रणीयते’ ॥ इति ।

अथमस्या सूत्रेण शयः—उपनिषदर्थस्य यथावत्प्रकाशकस्य भाष्यस्य  
का नाम व्याख्यापेक्षेति शङ्कमानानां व्याख्यानप्रयोजनमिदं प्रदर्शयति  
विस्पष्टार्थरुचीनामिति । ततश्च सन्देशविपर्यायाम्या अस्पष्टप्रतिपन्नभाष्यार्थानां  
न्यायेनापि तदर्थप्रतिपादनेन विस्पष्टभाष्यार्थप्रतिपत्तये व्याख्येयं मयाऽऽख्यायत  
इति । सोऽयमर्थः ‘हिशब्देनास्या व्याख्यायाः न्यायसन्देशत्वेनोपनिषद्भाष्यार्थ  
प्रकटीकरणसामर्थ्यं द्योत्यते’ इति तत्रत्यानन्दगिरिव्याख्याने स्पष्टमनिविष्टः ।  
इदमप्यस्य वार्तिकत्वप्रयोजकमवश्यमपेक्षितम् ; यत उक्तानुक्तदुरुक्तानां चिन्तनं  
हि वार्तिकमभिप्रयन्त्यभिज्ञाः । ततश्च भाष्योक्तानामर्थानां तदनुक्तैः न्यायैः  
स्थान एव समर्थनम् । इदमपि वार्तिकप्रारम्भे द्वितीयच्छेकचतुर्थपादे ‘भक्त्या  
पूज्यतमं प्रणम्य तमहं तद्भाष्यनीतो यते’ इत्यत्र ग्रन्थकारेण प्रतिज्ञानमस्ति ।  
तस्य हि ‘तद्भाष्यनीतो यते’ इति पदमादाय ‘तेन गुरुणा कृतस्य तैत्तिरीयक-

फलस्य विवेकस्य च वैराग्यस्य 'परीक्ष्य लोकान् कर्मचितान् ब्राह्मणो निर्वेदमायान्नास्त्यकृतः कृतेन' इति श्रुतिप्रमितस्य प्रतिपादनं, तद्द्वारा विद्याप्रकाशनार्थप्रवृत्तायामभ्यासमुपनिषदि शिक्षावल्यां कर्मणां प्रस्तावस्य उक्तविधया ज्ञानार्थत्वफलमूचनमपि तथानुक्तार्थविचिन्तनमेव । एवं प्रतिश्लोक-  
विवरणमनवसरप्राप्तमित्यतो दिव्यात्रमत्रोदाहृत्येतः परमन्यत चरामः ॥

एवं 'ब्रह्मविदानोति पर'मित्यादावेवोपनिषदि विद्याफलकीर्तनस्य श्रोतुः प्रवृत्तिसिद्धि फलमिति भाष्योक्तस्यार्थस्य — अविद्योद्भूततृष्णेन पुंसा यत्कल्पितं फलम् । अनन्तफलसिद्ध्यर्थं तदनुक्तिः प्रवृत्तये ॥ 'इत्याद्यैः श्लोकैः विवरणानन्तरं तस्यैवार्थस्य समर्थनं — 'शिखा ते वर्धते वस्त्रं गुडूचीं श्रद्धया पिव । मानेव प्रेरयेद्वाङ् सदसंभान्यसिद्धये (ज्ञानातिरिक्त-साधनान्तरासंभान्यमोक्षसिद्धये इत्यर्थः) इति भाष्यानुक्तदृष्टान्तेन, 'लौकिकी वैदिकी चाथ प्रवृत्तिर्येह काचन । नतं प्रयोजनं यस्मात् तदेवातः प्रवृत्तिर्युत ॥' इति श्लोकेन 'प्रयोजनमनुदिश्य न मन्दोऽपि प्रवर्तते' इति भाष्यानुक्तन्यायेनापि कृतम् । एकमेव तत्र तत्त्वापेक्षितं सरसैश्याहरणैः समीचीनैरन्याथैरपि भाष्यार्थस्य विवरणं स्वग्रन्थस्य सूत्रभाष्यानुकारितामाकारयति, पूर्वोक्त-सन्देहविपर्यासनिरासेन विस्पष्टभाष्यार्थप्रतिपत्तये च प्रकल्पत इति पूर्वमेवावेदित-मस्माभिः ॥

एवं 'अज्ञा'रूप ' इति श्रुत्यर्थविवरणे — 'अदनाहं तथाज्ञं च ताभ्यः समभिजायते, अथादन्नाद्रसोत्पत्तिः शोणितं जायते रसात् ॥' इत्यारभ्य 'घनादङ्गाभिनिष्पत्तिः केशरोमाणि चाङ्गवः' इत्यन्तैः श्लोकैः पुरुषशरीरोत्पत्ति-प्रकाशनेन गर्भोपनिषदर्थस्य यत्समर्थनं कृतं तदपि भाष्यानुक्तार्थसमर्थनमेव । । च तदनपेक्षितमपितु प्रेक्षावतां परीक्षणार्थं व्याचक्षे तद्विचक्षणः सुरेश्वरः । यतो विरक्तस्यैवैदिकानामुज्जिमाच्च भोगात् ब्रह्मविद्यायामधिकार इति स्येनिमास्यायोक्तप्रकारेण परिनिष्पत्ते शरीरे 'पूर्वजन्मनि यान्यासन् भूतानि



करणानि च । तान्येवेहापि देहाय तद्यथेति श्रुनेर्बलात् ॥' इति श्लोकेन  
करणानामभिव्यक्तिमुक्त्वा तदनु — 'समग्ररूपस्यास्य तन्मे भासि देहिनः ।  
व्यतीतानेकजन्मोऽथा व्यज्यन्ते वासनाः क्रमात् ॥ आविर्भूतप्रबोधोऽसौ  
गर्भदुःखादिसंस्कृतः । हा कष्टमिति निर्विण्णः स्वात्मानं शोशुचीत्यय ॥'  
इत्याद्यैः बहुभिः श्लोकैः गर्भवासतन्निष्क्रमणतदनन्तरवास्थकौमारयौवन-  
वार्धक्यावस्थास्वानुभूयमानविविधदुःखानुवर्णनेन 'विरकितीव्रवनिदानमाहुर्भोग्येषु  
दोषेक्षणमेव सप्तः' इति भगवत्पादीयविवेकचूडामणिसूक्तदुक्तीर्त्तं वैराग्यो-  
दयहेतुत्वमेतस्य सम्यगुपवर्णितं ग्रन्थकारेण ॥

एवं क्रमशः परिचिन्त्यमाने उक्तानुक्तचिन्तनं बहु सन्ततमेवात्र  
सदृश्यते । तत्र किमेतैः परिमितैरुदाहरणैः ? 'यदन्ते 'यतो वाचो निवर्तन्ते'  
इति श्रुतिः प्राख्यानवासरे — यत्र शब्दः प्रवर्तते अतीन्द्रियेऽप्ययं तत्रैव  
मनःशब्दोदितस्य विज्ञानस्यापि प्रवृत्तिः, यत्र च विज्ञानं तत्रैव च  
शब्दोऽपीति सहैव वाच्यमसौ प्रवृत्तिः सत्यम् । तदिहैकनिवृत्तावपरमपि  
निवर्ततेऽसौ मनोवाचामगोचरं प्रत्येक्यते इति भाष्योक्तमर्थं — 'शब्दप्रवृत्ति-  
हेतूनां मत्प्रगात्मन्यसम्भवात् । शब्दार्थासंभवं ग्राह्यं प्राप्येत्यादराच्छ्रुतिः ॥'  
इति श्लोकेन शब्दस्यार्थे प्रवृत्तिहेतूनां जातिगुणक्रियासम्बन्धानामभावात्  
शब्दप्रवृत्तेरसम्भव इति, 'उदपादि च यच्छब्दैर्ज्ञानमाकारबह्वियः । स्वतो  
बुद्धं तदप्राप्य नाम्ना सह निवर्तते' इत्यनेन शब्दाविषयत्वादेव ज्ञानस्याप्यविषय  
आत्मा इति च व्याख्याय 'माहारम्यमेतच्छब्दस्य यदविद्यां निरस्यति ।  
सुषुप्त इव निद्राया दूर्वञ्ज्याच्च वाच्यते । अगृहीत्वेव सम्बन्धमभिधाना-  
भिधेययोः, हित्वा निद्रा प्रबुध्यन्ते सुषुप्ते बोधिताः परैः ॥' इत्याद्यैर्बचनैः सुप्तः  
पुरुषः 'देवदत्तोत्तिष्ठ' इति पूर्वोद्धितः शब्दतदर्थतात्कालिकस्मरणाभावेऽपि  
शब्दोत्पत्तिविज्ञानादेव निद्रां विधूय प्रबुध्यते यथा तथा प्रवृत्तेऽपि शब्दशक्त्य-  
विषये आत्मनि शब्दार्थसम्बन्धप्रज्ञानपेक्षेऽपि लक्षणावृत्त्या तत्प्रमसि,  
सत्यं ज्ञानमित्यादिशब्दोदितादेव विज्ञानादविद्यां विधूय परमात्मनि प्रति-

तिष्ठतीत्यपि भाष्याथ विवृत्य तदनन्तरं — ‘अवशिष्टं स्वतो बुद्धं शुभं मुक्तं ततो भवेत् । नातः स्याद्भाक्नापेक्षा नापि मानान्तरं प्रति ॥’ इत्यारम्भं ‘कैवल्यकारिता बुद्धेर्नियोगादेव चेद्भवेत् । नियोगार्थावगतये नियोगोऽन्योऽपि भूयनाम् ॥’ इत्यन्तेः शताधिकैः श्लोकैः ज्ञानेनाज्ञाननिवृत्त्याख्यकैवल्यप्राप्तं आत्मनि विषये तज्ज्ञाने परोक्षापरोक्षात्मके वा कथमपि नियोगोऽसम्भवतीति प्रकृतब्रह्मण्यस्या निर्विशेषात्मपरत्वस्य भाष्यकाराभिमतस्य प्रसाधना विधिरत्विनिराकरणं यत्कृतं तदेतद्भाष्यानुकार्यचिन्तनविषये प्रथमगणना महतीति शक्यते वक्तुम् ॥

तथा ह्यस्य ‘ब्रह्मविदामिति पर’मिति प्रस्तुतस्य ब्रह्मणः स्वरूपविवरणं प्रकृतेन सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्मेति मन्त्रेण सत्यज्ञानानन्तपदस्यसामानाधिकरण्येन विशिष्य च देशकालवस्तुपरिच्छेदापनोदकानन्तपदेन च निर्विशेषतया प्रतिपादितस्य यतो वाचो निवर्तन्त इत्युपसंहारेऽपि तथैव निर्धाणान् उपक्रमोपसंहारैकरूप्यात्मकव्याख्यलिङ्गेन पर्यवस्येति निर्विशेषे तत्र एवाद्वितीये प्रत्यक्षपक्षि ब्रह्मवत्यास्तादृश्यम् । तथैव नदसन्दिग्धं भाष्यनिबन्धनेन व्याख्यातं चेति विशदं च विशिष्टनाम् । तथाप्यत्र कतिचन विषदन्ते बाधदूराः । तथैव —

‘ब्रह्म वेद ब्रह्मैव भवति, ब्रह्मवित् ब्रह्मैव भवती’ति चाप्यत्र तत्र भुवौ सिद्धव्यफलनिर्देशेऽपि प्रकृते ‘ब्रह्मविदामिति पर’मिति फलवचनं प्राप्तव्यं किञ्च फलमावेदितं, तत्रैव तत्साधननयोपदिष्टं वेदनमपि स्यादुपासर्गं । विगुणात्पोथ मशप्रयोगोऽपि धुनिषु बहुल भाष्योदाहृतः, तत्रैव ब्रह्म उपासनेन तद्भावरूपो मोक्षः प्राप्तव्यः, एवं च नियोगपरये वृद्धीति अयमेनेषामाशयः सूत्रभाष्ये सम्प्रत्याधिकरणद्वितीयपक्षके वृत्तिकारपूर्वपक्ष विरुद्धावसरे ‘तदुपासनाद्य शास्त्रेणोऽदृष्टो मोक्षः फलं भविष्यती’ति भाष्येण विवृतं । अनेनेषादंनानन्दमयप्रब्रह्मज्ञानोऽप्यत्र प्रमत्तः । तथापि सूत्रभाष्ये आनन्दमयाधिकरणं वृत्तिकारमात्रानुरोधेन आनन्दमयब्रह्मप्रमाथनप्रपञ्चं व्याख्यातं भाष्यकारैः । तत्रैवैव यथोक्तमनुपसंहारगतमिव ‘आनन्दमय

मात्मानमुपपन्नानि वाक्यमवलम्ब्य तत्रोपसक्रमणमपि प्राप्तिमभिप्रेत्य  
प्राप्तिरक्षणस्य फलस्याप्युपक्रमोपसहारस्वभावलक्षणाद्युपपत्तिमपि ते समाचक्षते ॥

स एव तेषां सोपपत्तिरु इव सलक्षितं पूर्वपक्षोऽत एव महात्मा विवक्षया  
प्रतिक्षेप्तव्यः । प्रतिक्षिप्तश्च भाष्ये । तद्यथा—ब्रह्मविदियुपक्रान्तस्य ब्रह्मण  
स्वरूपनिर्धारणार्थप्रवृत्ता सत्यं ज्ञानमित्यवमुदाहृत्य ब्रह्मणो लक्षणार्थं वाक्यमिति  
सदर्थं निवृण्वता भाष्यकारेण सजातीयनिजातीयव्यावृत्त सत्यज्ञानान्तरूपं  
पूर्वोक्तविध्या निर्विशेषं ब्रह्मेति स्थापितम् । तथैवेनद्वयाख्यातं वार्तिककारेण  
च । अत एव प्रियमोदादिविशिष्टतया सविशेषतया प्रकाशितस्य नात्र  
प्राधान्येन प्रतिपादनमिति सूचनेन तस्य ब्रह्मत्ववादोप्यप्युद्धितो वेदितव्यः ।  
विशिष्य चानन्दमयमावयव्याद्यावसरे तस्य ब्रह्मत्वं भाष्यवार्तिककाराभ्या-  
मत्यादरेण बहुयुक्त्या निराकृतं च । तथा तद्वेदनं 'यो वेद निहितं गुह्याया  
परमे व्योमन्' इति श्रुतिवृत्तविपरणानुसारेण ब्रह्मणः प्रत्यक्षत्वेन साक्षात्कार-  
रूपमिदं पुमाभ्यां सिद्धान्तितम् । अतश्च न तदुपासनं, न च विधेयमिति  
च बोधनेन वृत्तिकारस्याख्या प्रत्याख्याता । एतदर्थसमर्थनायैव ज्ञानविधि-  
विधूननपरः साधनमपि भूयान् यतः समाश्रितो वार्तिककारेण । अनेनैव  
व्याजेन चिरकाटकर्मश्रद्धाबह्वोऽयमद्वैताध्यानं विध्वंसयेदपीति स्वस्मिन्  
परिगृहीतस्य सप्रसन्नचारिणा मात्सर्यस्य उत्सारणमपि प्रयोजनमभिसंहितं  
स्यादिति वार्तिककाराणामाशयविशेषं सूक्ष्मचक्षुषा त्रयमुल्लेखामहे ॥

यद्यपि — 'शिरश्चानिभ्रज्जुस्तिष्ठ स्थानुपासनकर्मणे । तस्मादेवं  
चितीरेता मानसीर्व्याचक्षिरे ॥' इति अजमयादिकोशनिरूपणसन्दर्भतत्प्रत्येत-  
श्लोकेनानन्दमयान्तेषु पञ्चस्यपि कोशेषु वार्तिककारस्याप्यभिमतमुपासनमिति  
प्रतीयते, तथाचि— 'उपासीनश्चितीरेनं विद्वानेता यथाक्रमम् । पूरेष्वमहाणेन  
हन्तरन्तं प्रपद्यते ॥' इति तदनन्तरवचनेनोक्तोपासनस्य बुद्धिशुद्धिद्वारा  
कोशपञ्चकप्रविलापनप्रयोजकतया पञ्चवोशातीतप्रलम्भतुष्ट्यप्रतिपत्त्युपायः

तैवत्रेदितेति उगये नियोगस्वीकारेऽपि उपेये विज्ञाने नियोगनिराकरणं न प्रकृतविरोधि । अपि च—

‘स्रभावतो वा संप्राप्तमनूद्योपासनं श्रुतिः ।

नामादाविव भूमानं विधत्ते ज्ञानमात्मनि ॥

श्रुत्यन्तराद्वा संप्राप्तं मोक्षादर्वाक् फलाय ॥ ।

तदनूद्य परं श्रेयः प्राप्तये ज्ञानमुच्यते ’ ॥

इति श्लोकाभ्यां तत्तात्पर्यविवक्षां व्याचचक्ष एव ॥

‘एवं प्राप्तिरप्यत भाष्योक्तद्वयप्राप्तिन्यायेन वार्तिकोदाहृतकण्ठचामीकर-  
न्यायेनापि अप्राप्तश्चमनिवृत्तिरेव, न ग्रामप्राप्तिवज्रापाराधीनेति भाष्य-  
वार्तिकभाष्यामपि व्याख्यातम् । अतश्चानन्दमयस्य ब्रह्मत्वेऽपि तदात्मना-  
ऽवस्थितस्य जीवात्मनस्तत्प्राप्तिरसंभवात् ‘आनन्दमयमात्माननुपसंक्रामति ।  
इत्यत्रोपसंक्रमणं न प्राप्तिरपि ॥ तस्यापि बाधनमेव तदतोऽपि नानन्दमयो  
ब्रह्म, न च तत्प्राप्तिर्ब्रह्मविद्याफलमित्यपि व्याख्यातत्वेन वृत्तिकारीयतया-  
भूतव्याख्या प्रत्याख्यातैव । ततश्च न तदुदितन्यायेन ब्रह्मप्राप्तिकलस्योप-  
संहारस्पर्शित्वमपि इति तन्मनमपनुद्य आनन्दमयस्यापि बाधनाधीनपुच्छब्रह्मप्राप्तेः  
‘यतो वाचो निर्वर्तन्ते’ इति समनन्तरमन्त्रगणितायाः निर्वसिद्धाया  
अप्यनाद्यज्ञाननिरोहितायाः पूर्वोदितकण्ठचामीकरादिन्यायेन विद्यया अभिध्यक्ति-  
रेवेति च सुष्टु प्रतिष्ठापनेन सर्वथापि नियोगाविषयनिर्विशेषात्मप्रतिपत्तिपरेयं  
पट्टी समुल्लसिता माथ्येण च वार्तिकेन च ॥

तथा अद्वैतसिद्धान्तसमर्थनेऽपि बद्धपरिकरोऽयमित्यपि तन्निबन्धन-  
परिसन्धानयत्नमनुमन्वातुं शक्यम् । तथाहि— ब्रह्मविदामिति परमिति  
वाच्यव्याख्यानम्— ‘ब्रह्मेवात्र परं ब्राह्मं तज्ज्ञानं नान्यसिद्धये । अन्यज्ञानं  
दि नान्यस्य कचिदप्याप्तये यतः ॥’ इत्यत्रान्यज्ञानादन्यप्राप्त्यर्थमव्युत्पत्त्या पर-  
शब्दार्थो ब्रह्मेति विवृण्वतोक्तयुक्त्या जीवो ब्रह्मेत्यपि व्याख्यातम् । एवं

‘ज्ञातुर्दृष्टिगुहान्तःस्थं प्रतीचोऽन्यत्र लभ्यते । सत्यादिमदतो ब्रह्म प्रत्यगात्मैव तद्विदः ॥’ इति गुहानिहितवार्थवर्णनेनापि जीवपरैक्यं समर्थितम् । तथा ‘सोऽश्रुते निमिजान् कामान्’ इत्यर्थः श्लोकेः सहशब्दस्य योग-  
पचार्यसमर्थनेनापि प्रत्यग्रज्ञामेदः प्रसाधितः । एवमेव — ‘तदृशात्ताम्रदृष्ट्येव सोमं यद्वत्प्रदर्शयेत् । निष्कोशं कोशदृष्ट्येव प्रतीचि ब्रह्म दर्शयते ॥’ इत्यत्र कोशपञ्चकनिरूपणस्यैक्यबोधकत्वं प्रदर्शितम् । अथ च ‘तस्यैव एव शरीर आत्मेयेवं द्रुमागया । ऐकात्म्यमुच्यते श्रुत्या ‘अविष्टाप्रविष्टयोः ॥’ इत्यन्तानि तथा तयोरैक्यं समर्थितम् । ततश्च ‘यदा बोधेन एतस्मिन्नदृश्ये’ इति श्रुतिगतादस्यादिशब्दार्थनिरूपणे — भावाभावाभिरुक्ता बुद्धिर्यत आत्माप-  
हारिणी । भावाभावनियेधेन प्रतीचि स्थाप्यते ततः ॥ दृष्ट्यादिप्रतिषेधोक्त्या प्रतीचि ब्रह्म बोध्यते । न तदन्यत्तदन्यस्य परमार्थात्मना कुतः ॥’ इत्यादि-  
वाक्येनापि तदर्थं व्याख्यानम् । प्रदर्शनार्थमेतावदुदाहरणम्, यथावसरमन्यत्तापि यद्वत् तदेकपोषपादनसमादरो धार्तिकस्वरस्य स्फुटदर्शनः । अत्रविदिनि  
प्रलोपकस्य ततो जगत्सृष्टिवचने ‘तस्माद्वा एतस्मादात्मन आपन्नशः सम्भूतः’ इत्यत्रात्मशब्दात्, ‘तासृष्ट्वा तदेवानुगाविशत्’ इति प्रवेशवर्गने प्रवेश-  
शब्दार्थः सृष्टे शरीरे तादात्म्याभिमानेन जीवमात्र एव नाग्न्यः प्रतिविम्ब-  
भावादिरित्यसंनयनात्, ‘स यश्चायं पुरुषे यश्चासायादित्ये’ इति अत्रोशादिद्वयपरामर्शस्य उक्त्यनिरुक्तावरोहार्थवत्समर्थनात् तथा अस्या ऐक्य-  
परमत्रमात्रेण भाव्ये स्फुटम् । तत्तद्वैव धार्तिकस्वरैरापि व्याख्यानम् । इतः  
परम्यानि यद्वत् तत्रसाधनसमादरो धार्तिकस्वरस्य पूर्वमस्माभिदराहनः ।  
तद्वत्पुदादरगमनुकथितनस्य ।

अथ कथमन्य दृष्टकथितनात्मनस्य दूरीकरणस्य योगनपि यद्वत्  
ह्येनररि त्रिभिस्तन्त्रि-नपरे । तथाहि — अत्रान्तं ध्रुवो ‘अपानोऽनु-  
प्रश्नाः’ इति कोविदप्रधानननुहीनम् । तत्र च उक्तविदमिहानिद्वि-  
विष्टः तद्विष्टो ब्रह्मकथितनानिद्विष्ट इति, विद्वन्मद्विष्टकथितः, प्रश्ना

इति बहुवचनसूचितः ब्रह्मणोऽस्तित्वनास्तित्वविषयकश्चान्य इति भाष्ये-  
 व्याख्याता तत्र प्रश्ना । एतेषामपाकरणप्रकारपरिबोधनात्मकं स य एवं-  
 विदिति वाक्यान्तरणभाष्यमेवं प्रवृत्त — ‘अस्ति नास्तीत्यनुप्रश्नो व्याख्यातः  
 (प्रत्याख्यात इत्यर्थः) कार्यरसलामप्राणनाभयप्रतिष्ठाभयदर्शनीपपत्तिन्य-  
 अस्येव तदाकाशादिकारण ब्रह्मेत्यपाकृतः प्रश्न एक । द्वावप्यावतुप्रश्नौ  
 विद्वद्विदुषो ब्रह्मप्राप्त्यप्राप्तिविषयौ । तत्र विद्वान् समश्नुते न समश्नुत  
 इत्यनुप्रश्नोऽन्यः । तदपाकरणायोच्यते स य एवंविदिति । मध्यमोऽनुप्रश्नः  
 (अविदुषो ब्रह्मप्राप्तिविषयः) अन्यपाकरणादेवापाकृत इति तदपाकरणं च  
 न यत्यते’ इति ।

अत्र किल वार्तिककारः ‘कार्येण रसलामेन प्राणनाद्युपपत्तिभिः ।  
 अस्तीत्यपाक्रियेतस्य प्रादुर्भाष्यकृतः स्वयम् । प्रश्नयोरस्तिनास्तीति व्याख्या-  
 तत्वादयाधुना । आहो विद्वानमु लोकमित्यस्यापाक्रियोच्यते ॥’ इति  
 श्लोकाग्रा भाष्याभिप्रायं व्याख्याय तत्र भाष्ये मध्यमानुप्रश्नस्यापाकरणमर्थ-  
 सिद्धमित्युक्तेऽर्थे अस्वरसं मनसि निधाय शब्देनैव तदपाकरणसिद्धिरिति  
 स्वाभिप्रायनाह समनन्तरश्लोकेन — ‘तद्वाणीभानुसंस्तुष्टबहुलज्ञानधीरहम् ।  
 यदाहीत्यादिना मन्ये उतेत्यादेर्विनिर्णयम् ॥’ इति । एवं व्याख्याने यदा  
 हीत्यादिना विद्वद्विदुषोः ब्रह्मप्राप्त्यप्राप्तिप्रश्नद्वयसमाधाने, असतोऽर्थस्य ज्ञाना-  
 ज्ञानाभ्या मुक्तिबन्धनायोग्यत्वात् तेनैव तदस्तित्वनिर्णयोऽपि संभाव्यत इति  
 तत एव त्रयाणामपि परिहारः प्रश्नानामिति लामान्तरमप्याह समनन्तरश्लोकेन—  
 ‘उताविद्वानमु लोर्कमिति प्रश्नविनिर्णयात् । अस्ति नास्तीति सिद्ध-  
 स्यात्प्रश्नयोरपि निर्णयः ॥’ इति ।

तदनेव वचनेव भाष्योक्तं दुरुक्तमिव व्यञ्जयति, न तु दुरुक्तमेव  
 स्थापयति, यत् तत्रैव स्वाभिप्रायकथनाप्रागेव ‘तद्वाणीभानुसंस्तुष्टबहुल-  
 ज्ञानधीरह’मिति विनयो हि महान् भाष्यकारे प्रदर्शितः । तथोपक्रम एव ।

च — 'तैत्तिरीयकसारस्य मयाचार्यप्रसादतः । विसृष्टार्थरुचीनां हि व्याख्येयं  
संप्रणीयते' ॥ इति भगवति भगवत्पादे भूयसी हि दर्शिता भक्तिः ।

तदेवमितरयोरुक्तानुक्तचिन्तनयोः सुलभत्वेऽपि दुरुक्तचिन्तनस्यास्य  
दुर्लभत्वान्नातिपरीक्षणेनैकेनैवोदाहरणेन विरम्यते । सर्वथापि परिशोध्यमाने  
शाङ्करेणैवाध्वना अद्वैतसिद्धान्तसमर्थनधुरन्धरोऽयमाचार्य इति प्रतिसंधानात्तदनु-  
सन्धानेनैव निबन्धमधुना प्रकृतमुत्संहरामः ॥

इति शिवमस्तु ॥

—X—



# लोकोत्तरं चरितम् ॥

— श्रीराजनारायणशास्त्री

येनेरिताः प्रवर्तन्ते प्राणिनः स्वेषु कर्मसु ।

तं वन्दे परमात्मानं स्वात्मानं सर्वदेहिनाम् ॥

‘इह चेद्वेदीदय सत्यमस्ति न चेदिहावेदीन्महती विनष्टिः’ इति श्रुतेः सकलानर्थबीजभूतानाद्यनिर्वचनीयाविद्यानिवर्हणपुरस्सरं निरतिशयानन्द-  
रूपब्रह्मस्वरूपावस्थितिरूपस्य धर्मार्थकाममोक्षाख्यगुरुपायेषु परमगुरुपायैरूपस्य  
मोक्षस्य कारणं निष्कामकर्मोपासनानुष्ठानद्वारकचिरश्रुद्धि चित्संज्ञाप्रयोगयुक्त-  
श्रवणमनननिदिध्यासनप्रायश्चित्तोपायेश्वरप्रसादप्राप्तं ज्ञानमेव कारणम् । तस्य च  
ज्ञानस्य कारणनिर्णयप्रसङ्गे ‘तं त्वोपनिषदं पुरुषं पृच्छामि’ इति श्रुते-  
रुपनिषद् एवेति निश्चीयते । अत एव ,

श्रोतव्यं श्रुतिवाक्येभ्यो मन्तव्यधोरवशिभिः ।

मया च सततं ध्येयः इति दर्शनेनचः ॥

इति । तत्रेदमनुमन्धेयम् । श्रुतिद्वारा श्रवणे सत्यपि विनाऽन्तःकरणश्रुद्धिं न  
कश्चिद्वस्तुं प्रगुर्मन्तुं बुद्धिम् । अत एव ‘तपसा मन्मथं हन्ति’ ‘विद्ययाऽमृत-  
मनुते’ ‘तमेवं वेदानुवचनेन ब्राह्मणा विविदिषन्ति यत्नेन दानेन  
तपमाऽनाशयेत्’ इत्यादि । अन्तःकरणनिर्मम्याभावे श्रुतमपि श्रुतिवाक्यं न  
जनसंशये तत्प्रज्ञानम् । अत एव ,

गदः श्रुत्यापि लङ्गु न उदाति दिगूदताम् ।

निर्विकल्पो यत्किंतादन्तर्विन्दतमनुः ॥

इति । निष्कर्षस्तु मोक्षप्राप्तीभूतत्वरानस्य तत्प्राप्तीभूतान्तस्तुदेव



कारणं वेदज्ञानमेव । वेदज्ञानद्वारा ज्ञातस्वस्ववर्णाश्रमादिनिष्कामकर्मानुष्ठानैः  
शुद्धान्तःकरणस्य पुरुषस्य तत्त्वमस्यादिमहावाक्यैरुत्पद्यतेऽखण्डाकारं ब्रह्मज्ञानम् ।  
धर्मज्ञानब्रह्मज्ञानयोः परमं प्रमाणं श्रुतिरेवेति । अत एव ,

धर्मे प्रमीयमाणे हि वेदेन वक्षणात्मना ।

इतिकर्तव्यताभागं मीमांसा पूरयिष्यति ॥

इति । ब्रह्मज्ञाने वेदान्तत्रायविचारस्य कारणत्वमपि प्रतिपादितम् । तथाहि—  
'कुर्यात्स्यात्प्रमीमांसां वेदान्तोक्तेन कर्मणा । मुक्तिः संपद्यते सद्यो नित्यानन्द-  
प्रकाशिनी ' इति । एवं च धर्मब्रह्मणोः परमप्रमाणभूतस्य अनधिगताबाधित-  
प्रयोजनवदर्यावयोधजनकस्य वेदस्य केचन भागाः कर्मपराः परे च ब्रह्मपरा  
इति विवेकाः । तत्र के भागविशेषा अशेषान् कर्मप्रमेदान् प्रतिपादयन्ति,  
के च निर्विदोषं ब्रह्मेति ज्ञानाय पूर्वोत्तरमीमांसयोः परम उपयोगः ॥

अतीव गभीरयोस्तयोस्तत्वाधिगमाय आचार्यचक्रचूडामणोर्भगवतः  
श्रीसुरेश्वराचार्यस्यावतारः । तदीयास्तु नैकास्तु कृतिषु विधिविवेक-भावना-  
विवेकनामकौ द्वावपि ग्रन्थौ विशेषतो गद्वत्त्वमुपस्थापयतः । यदीयस्याख्यारूपा  
दार्शनिकवाचस्पतेर्वाचस्पतिमिश्रमहोदयस्य वाणी विद्वद्भ्रमस्य चेतश्चमकुरुते ।  
मीमांसानुक्रमणिकापि मीमांसापथमवतारयति बलादिव चिन्तकान् । तत्त्व-  
प्रदीपिकाग्रन्थस्य नयनप्रसादिन्यां टीकायां बहुलमुद्धरणेषामाचार्याणां यद्यसा-  
गमिप्रकाशयति मीमांसापरदर्शिताम् ॥

उत्तरमीमांसायां प्रमुखं स्थानमलं कुर्वाणमौपनिषदं सिद्धान्तमेकत्वं  
प्रतिपादयत ब्रह्मसिद्धिनामकं ग्रन्थरत्नमाचार्यचरणैर्निबद्धं ; यदुपजीव्यना च  
श्रीमधुसूदनसरस्वतीस्वामिपादैः स्वीये अद्वैतसिद्धिनामके यद्विशः समुद्रयोषि ।

तथाहि—

सिद्धीनामिष्टनैष्ठिक्यप्रसङ्गानामियं चिरात् ।

अद्वैतसिद्धिरपुना चतुर्थी समजापन ॥ इति ।

नैऋत्यैःसिद्धिरपि पूज्यैः श्रीसुरेश्वराचार्यपादैरेव निबद्धेति परम्परया श्रूयते । एते च सनातनवैदिकधर्मोद्धारकाणां मगवदाद्यशङ्कराचार्यचरणानां प्रियाशिष्या इति तन्मतसंरक्षणे प्रतिष्ठापने तत्प्रचारणे च तथा कृतश्रमा यथानान्य आचार्याः । एवंविधानामाचार्यपादानां विषये बचोविन्यासैर्न सन्तोषोऽपितु ,

आचार्यकृतिनिवेशनमप्यबधूतं बचोऽस्मदादीनाम् ।

रथोद्वक्त्रमिव गङ्गाप्रबाहपात पवित्रयति ॥

केचन कथयन्ति — यदमी ग्रन्थाः श्रीमण्डनमिश्ररचिताः न श्रीसुरेश्वरकृता इति । तत्र भेदाभेदविशदे विचारं विहाय बृहदारण्यक-भाष्यवार्तिकप्रश्नसुपस्थापयामि ; यत्र आचार्यचरणैर्गभीरा औपनिषदाः पदार्था विवेचिताः । अनन्तरलेखकैः तेषां सरणिरेव प्रमाणतया समुद्धृता ॥

एवं पूज्यपादानां श्रीमदाचार्याणां स्मारकं किमपि तत्रभवद्भिराकलनीय-मभिधुतिगतं मोमुदीति सर्वथा मदान्तरमिति किं विशेषतः ?

# श्रीसुरेश्वराचार्यविवृतः मैत्रेयै याज्ञवल्क्योपदेशः ॥

— विचारकः

कस्मिंश्चिदेशे काले च याज्ञवल्क्यो नाम ब्रह्मविद्वरिष्ठः इमं  
भारतमुबमलंचकार । स चाधिगतब्रह्मात्मनरोऽपि जीवन्मुक्तिपदं लब्धुं,  
कर्माणि विधिर्वत्सन्त्यस्यं ययांशास्त्रं 'अनिकेतः स्थिरमतिः' इत्यादिरीत्या  
सञ्चरितुमियेष । 'किं प्रजया करिष्यामो येषा नोऽयमात्माऽयं लोकः'

‘प्रवृत्तिलक्षणो योगो ज्ञानं संन्यासलक्षणम् ।

तस्माज्ज्ञानं पुरस्कृत्य सन्यसेदिह बुद्धिमान् ॥

इत्यादिश्रुतिस्मृतयो हि ज्ञानसंन्यासयोः समुच्चयमाहुः ॥

एवं कृतसंकल्पो भगवान् याज्ञवल्क्यः, गृहस्थस्य उत्तमाश्रमं जिगमिषोः  
भार्यावभ्यनुज्ञायाः श्रुतौ विहितत्वात् स्त्रीया ज्येष्ठा ब्रह्मणादिनी मैत्रेयीमाहूय  
जगाद— ‘अरे मैत्रेयि, अहमस्मात् गार्हस्थ्यलक्षणात् स्थानात् उपरि गन्तुं  
कृतसंकल्पोऽस्मि, अनुजानीहि मां’ इति ॥

सा चाह— ‘भवान् वयसो ज्ञानस्य देशकालयोध्वानुरूपं चिन्तयति ।  
एवं सति आवाभ्यां यत्कर्तव्यं तदनुशास्तु’ इति ॥

याज्ञवल्क्य आह— ‘स्त्रीणां धनादिषु खत्वाभावात् मयि प्रव्रजिते  
युवयोः नार्थसंबन्धः स्यादित्यंतः युवाम्या मदीर्यं धनं विमज्य प्रदास्यामि ;  
इत्थं ‘तान् अनुरूपाभिर्बृत्तिभिः संयोज्य सन्यसेत्’ इति श्रुतिरेनुसृतो  
भवेत्’ इति ॥

सा आह — ‘नूनमस्मद्वितकरमेव धनं, गन्ता सन्यासवत् ।  
मदानुभावाना भक्ता संपर्कं ममोन्नतिकारणमेव । दृश्यते हि रथोदकमपि  
गङ्गा प्राप्य पत्रिलभावं प्राप्नुवत् । भवःसंपर्कादेव मे माति मोक्षादन्यः न  
परमः पुरुषार्थ इति । अतः पृच्छामि कथमिदं धनं मम मोक्षं साधयिष्यति  
इति । तिष्ठतु तानदिदं धनं, धनवूर्णा पृथिवी समप्राऽस्ति चेत् स्वाधीना  
तदापि मोक्षो भविष्यति न वा ? धनं हि न सत्त्वामात्रेण मोक्षोपयोगि  
अक्रियात्वात् । अतः पृच्छामि धनसाध्यकर्मणा मोक्षो भवेद्वेति’ ॥

आह याज्ञवल्क्य — ‘न धनेन तत्साध्यकर्मणा वा मोक्ष’ इति ॥

मैत्रेयी प्रत्याह — ‘कस्माच्चिदं मर्त्यं धनं दिससी’ति ॥

आहेतरः — ‘यथा लोके वित्तात् समीचीनं जीवनं तथैव तवापि  
गृहपत्यादिवहुपरिकरयुक्तं जीवनं भवेत् । अविद्यानिवर्तकज्ञानादेव हि  
अमृतत्वं । कर्मणा मोक्षप्राप्तौ आशा न कार्या । न हि तापः अग्निसेवनान्नि-  
वर्तते’ इति ॥

मैत्रेय्याह — ‘साधूना स्वभावादेवोपकारिणी प्रवृत्तिः अपकारिण्यपि  
दृश्यते । भवन्तस्तु मा प्रति प्रतिकूलं चिकीर्षन्ति । नूनं ममैवापराधोऽयम् ।  
भवदन्य, को वा मम हितकृत्स्यात्’ अनुरक्ता प्रिया साध्वी विरेन बद्ध्वा  
कामोच्छित्तिमकृत्वा न हि सन्वसितुं युक्तं भवदृशानाम् । यदि वित्तादमृतत्वं  
भवेत् तर्हि किमिति तत् व्यज्यते ? यदि नामृतत्वं भवेत्तर्हि ममापि  
किं तेन । यदि मय्यनुजिघृक्षा करुणा वा स्यात् भवत तर्हि यदेव मगवान्  
मोक्षसाधनं वेद तेन मा संविमज्ज । यद्विज्ञानाद्भवान् स्वाराग्यमिच्छति तदेव  
धनं मे देहि । यद्धि विरतं आद्यन्तरहितं भोगेन च क्षयं न याति तद्धनं  
भवःसु विद्यते । तत्परित्यज्य किमिति अन्तःसहनं दीयते, अनन्तमेव धनं  
दीयताम्’ इति ॥

■ आह—‘यतो हि सांसारिकपुरुषार्थेभ्योऽभ्युत्थितस्य मुक्तिसाधनं ज्ञानं दातुं न शक्यते, अतः तन्मामुमुक्षुत्वमाशङ्क्य मया लौकिकं धनं भवत्ये दित्सितम् । यदि त्वं संनाराद्विरक्तसि तर्हि गृहाणेदममृतम् । मोक्षं यान्तं सहजा अपि मुञ्चन्तीति प्रसिद्धं, त्वं तु अत्यन्तमक्त्वा मोक्षेऽप्यनुगतु-  
मिच्छसि । अतिस्नेहाकृष्टा देवी उमा परमेश्वरस्य अर्धं जग्राह । त्वं तु हृत्स्नमेव मामाप्नुमिच्छसि सर्वान्महावशात्त्वा । अहो बुद्धिमता तन ! । अमृतत्वसाधनं ज्ञानं तव वक्ष्यामि तच्छ्रुत्वा निदिध्यासस्व’ इति । एवमुक्त्वा भगवान् याज्ञवल्क्य इत्यमुपादिशत् —

आद्यन्तवशात् सर्वमेवानात्मवस्तु स्वतः दुःखहेतुरेव । तथापि पुण्यस्य रागद्वेषादिपूर्वकं शोभनाशोभनाभ्यासाभ्या कदाचि सुखमपि जनयति ; यथा प्रीप्ते शैत्यं, शिशिरे तापः ; यथा वा शब्दः रक्तं प्रियं, द्विष्टं अप्रियं । आत्मा तु सर्वदैव प्रियः । आत्मप्रीत्यर्थं यथा तु जायादिकं सर्वं कदाचित् प्रीतिगोचरः । अतः अनात्मवस्तु सर्वमेव दुःखसाधनया परिख्यय्य आत्मानमेव संशयेत् । ‘न तदस्ति सुखं लोके यन्न दुःखकरं भवेत् । तदसंप्राप्तिविच्छेद-  
स्येभ्वसुखकृद्यत ॥’ इति च महतां वचनम् । ततश्चानात्मज्ञानतः सर्वाह्लादप्राप्तिः, सर्वानर्थनिवृत्तिश्च नैव भवेताम् । अतश्च अनात्मनि याः आसङ्ग आसीत् तमात्मनि निवेशयेत् । ब्रह्मलोकान्ते नग्नादिव यस्य निर्वेदो नागतः तस्य न ज्ञानेऽधिकारोऽस्ति ॥

आत्मा द्रष्टव्यः । आत्मदर्शनं च अनात्मनि आत्मदर्शननिवृत्तिरेव, आत्मनः स्वप्रकाशत्वात् । अत्र विधिश्चाज्ञातज्ञापनमेव, न तु अप्रवृत्तप्रवर्तनम् अक्रियात्वात् ज्ञानस्य । श्रवणं मननं च आत्मस्वियं प्रयत्नसाध्यत्वादिधीयते । श्रयणं च वेदान्तानामेव सन्निहितत्वात्तेषाम् ॥

शक्तिनामपर्यनिश्चायकैर्न्यायैः श्रुत्यादिभिश्च ब्रह्मात्मनि वेदान्तनामपर्या-  
वधारणं श्रयणम् । श्रुत्यादिना ज्ञातस्य तत्त्वस्य असंभावनानिरासेन द्वैतमिष्यात्व-

साधकनर्कानुसन्धानं मननम् । कृतश्रवणमननस्यानायासेन तत्त्वज्ञानं निदिध्या-  
सनमुच्यते । यदि कश्चिदमध्यादृशितया ब्राह्मणादिजातिं आत्मनः पृथक्त्वेन  
मन्यते तं मूढं सैव जातिः पुरुषार्थात् भ्रंशयेत् आत्मनः सर्वात्मितया-  
ऽवेदनात् ॥

इत्थं श्रवणमुपपादितम् । इदानीं मननं विस्तरेणोपपाद्यते । जगदिदं  
नामरूपादिमेदमिदं, तत्कथं आत्मैव सर्वमिति द्रष्टुं शक्यते इति चेत्,  
अव्यावृत्ताविसंवादिधीव्यासत्वात् चिन्मयमेव जगत् । यथा दुन्दुभि शङ्खवीणादि-  
शब्दगता विशेषाः न सामान्यशब्दातिरेकेण ग्रहीतुं शक्यन्ते, तथा चिन्मात्र-  
व्यतिरेकेण जगन्न ग्रहीतुं शक्यते । यथा वा महसामान्यव्यतिरेकेण  
सामान्यमेदरूपाणां विशेषाणामभावः तद्वत् । सद्विशेषाणां सर्ववस्तूनां सद्रूपति-  
रेकेणामावः ॥

इदं स्थितिकाले उक्तम् । एवमुत्पत्तिकालेऽपि । यथाहि एकबहुव्युत्पन्नानां  
धूमग्वालादीनामुत्पत्तेः पूर्वं वह्निरूपेणैकत्वं तद्वत् नामरूपादिमेदमिदं नाना-  
मनात्मनामुत्पत्तेः पूर्वमैकात्म्यमिति । न च वेदस्य शब्दराशिन्वेन बुद्धादि-  
वाक्यवदप्रामाण्यम् ; ईश्वरश्चास्तुल्यस्य वेदस्य आकाशादिवदीश्वरेणाप्रयत्नो-  
त्पादितत्वात् स्वनश्च प्रमाणत्वात् । न चैकात्म्ये वेदानामपि मिथ्यात्वात्  
अप्रामाण्यं शङ्कनीयम् ; इदं सर्वं यदयमात्मेत्युक्त्यैव पुरुषार्थस्य समाप्तत्वात्  
ततः परं तदप्रामाण्यस्य सम्मतत्वात् । 'सर्वोपायोऽनुपायः स्यादुपेयावसितौ  
यतः' ॥

यथैव स्थितिकाले उत्पत्तिकाले च प्रज्ञानव्यतिरेकेण प्रपञ्चाभावः तथा  
प्रलयेऽपि । यथा सर्वासामपां समुद्रे लीयमानानां तद्व्यतिरेकेणामावः एवं  
मृदुर्कशकटिनादिस्पर्शानां स्पर्शसामान्यव्यतिरेकेणामावः स च तथा दृष्टः  
तत्र लीयते तच्च मनःसंकल्पे, मनोविषयश्च बुद्धिविषये, स च विज्ञानघने  
लीनः तद्व्यतिरेकेण नास्ति । कर्तव्यमपि विषयसाजालात् विषयः साकं

लीयत एव । तस्मादुत्पत्तिस्थितिलयकालेऽु प्रज्ञानव्यतिरेकेणाभावात् प्रज्ञानं  
ब्रह्म ॥

सोऽयं बुद्धिपूर्वकः प्रपञ्चलयः ब्रह्मविश विद्यानिमित्तः आत्यन्तिक-  
प्रलय इति भण्यते शास्त्रेषु । जीव एतेभ्यः भूतेभ्यः सैधवविविक्तवत्  
अद्वय सूर्यादिप्रतिबिम्बवद्वा समुत्थाय शास्त्राचार्योपदेशेन ब्रह्मविद्यया उदक-  
नाशे प्रतिबिम्बवत् विनश्यति । यथा प्रतिबिम्ब उपाधिनाशे विवमेव प्रामोति  
तथा जीव शुद्ध ब्रह्मैव भवति ॥

एवं याज्ञक्येन प्रोक्ते मैत्रेय्याः सशयो बभूवुः । आह च 'भगवन्  
विज्ञानघन एव इत्युक्त्वा पुनः 'न प्रेत्य संज्ञास्ति' इति वचनान्तरम मोहो  
जातः जीवोऽपि नश्येदिति' ॥

याज्ञक्यस्य आह — नाहं मोहापनयाम्य प्रवृत्त मोहं मूयाम् । तदैवाप-  
राधादयं मोह उपपन्नः । विज्ञानघन इति मया कृत्स्नैकात्म्यमुक्तम् । अविद्योत्थ-  
विशेषविज्ञाननाश एव न प्रेत्य संज्ञाऽस्तीत्यनेनावोचम् । यतः यदा मिथ्या  
द्वैतं अज्ञानवशाद्भवति तदा इतर इतरं पश्यति इव विशेषविज्ञानवानिध  
भवति जीवः । यदा तु मत्तसाक्षात्कारवशात् सर्वमात्मेति ज्ञानं तदा द्वैताभावात्  
विशेषज्ञाने हेतुर्नास्ति स ब्रह्मैव भवति । एवमुपदिश्य कर्मणा ज्ञानस्य सह-  
भावयोगात् याज्ञक्यस्यः ससाधनं कर्म परित्यज्य उत्तममाश्रमे स्वीकृत्य  
विजहार ॥

# श्रीसुरेश्वराचार्याः आभासवादश्च ॥

डा० गौरीनाथशास्त्री (वाराणसी)

वेदान्तेषु तत्र तत्र जीवस्वरूपनिरूपणप्रस्तावे जीवोऽन्तःकरणावच्छिन्नं चैतन्यमिति, ब्रह्मणः प्रतिविम्बो जीव इति, ब्रह्मण आभासो जीव इति च त्रयो वादाः शास्त्रकारैरुल्लिख्यन्ते । तत्र सर्वेऽपीमे वादाः श्रुतिस्मृतिमूलकाः भाष्यमूलकाश्च । तत्र तावदवच्छेदवादसमर्थकं प्रमाणम् — ‘यथाऽग्नेः क्षुद्राः विस्फुलिङ्गाः व्युच्चरन्ति एषमेवास्मादात्मनः सर्वे प्राणाः सर्वे लोकाः सर्वे देवाः सर्वाणि भूतानि व्युच्चरन्ति’ (बृह-२-१) इति श्रुतिः । अपि च ‘यथा सुदीप्तात् पावकात् विस्फुलिङ्गाः सहस्रशः प्रभवन्ते सरूपाः । तथा-ऽक्षराद्विबिधाः सोम्य भावाः प्रजायन्ते तत्र चैवापियन्ति ॥’ (मु. २-१) अयमर्थः — विस्फुलिङ्गो यथा अल्पकाष्ठावच्छिन्नोऽग्निः तथा जीवोऽद्वयान्तः-करणावच्छिन्न इति । स्मृतिरपि —

‘ममैवांशो जीवलोके जीवभूतः सनातनः’ (भगवद्गीता १५-७)

अथ प्रतिविम्बवादसमर्थनपरा श्रुतिः —

यथा द्यौं व्योतिरात्मा विबस्वान्  
अपो भिन्ना बहुवैकोऽनुगच्छन् ।  
उपाधिना क्रियते मेदरूपो  
देवः क्षेत्रेष्वेवमबोऽयमात्मा ॥

अपि च,

एक एव हि भूतात्मा भूते भूते व्यवस्थितः ।

एकधा बहुधा चैव दृश्यते जलचन्द्रवत् ॥ (म. वि. १२) इति ।



स्मृतिश्च—

‘यश्च ज्ञानो भगवते विदधीत मानं

तच्चात्माने प्रतिमुखस्य यथा मुखग्रीः’ । (भागवते)

अत्र दृष्टान्तमुखेन प्रतिबिम्बवादः प्रतीयते । यद्यपि आभास-  
वादः प्रायः प्रतिबिम्ब एव आभासपदप्रयोगात्, प्रतिबिम्बवाद एव नातिरिक्त  
इति वक्तुं शक्यते । बिम्ब एव हि प्रतिबिम्ब नातिरिक्त । दर्पणप्रतिहतैर्नयन-  
रश्मिभिः परावृत्त्य विम्बस्यैव ग्रहणात् कथं विम्बे चक्षुःसंयोग इति शङ्कानव-  
काशः । तथापि आभासवादे प्रतिबिम्बो बिम्बाद्भिन्न प्रातीनिकः शुक्लो  
रजतमिव दर्पणे अभ्यस्तः । तस्य च अभिष्ठानज्ञाने सत्यपि यावद्वर्णसाक्षिभ्यं  
सम्बन्धं, दर्पणापनयने नाश इत्यनुपगमः । अयं च सिद्धान्तलेशसंग्रहे  
द्वितीयपरिच्छन्दे ‘अद्वैतविद्याकृतस्तु’ इत्यादिना समुक्तिकं विस्तरेणोपपादितः ।  
वेदे ‘जीवेशी आभासेन करोति माया चाविद्या च स्वयमेव भवति’  
इत्यादिषु आभासपदप्रयोगः प्रतिबिम्बमित्यात्वतात्पर्यक इत्येतेषां मतम् ॥

आचार्यभगवत्पादैस्तु ‘पर एवात्मा देहेन्द्रियमनोबुद्ध्युपाधिभिः परिच्छिद्य-  
मानो बालेः शरीर इत्युपचर्यते’ (सू. भा. १-२-६) इत्यादौ अवच्छेदवादः,  
‘आभास एव च एष जीवः परस्यात्मनः जलसूर्यकादिवत् प्रतिपत्तव्यः  
(सू. भा. २-३-५०) इत्यादौ प्रतिबिम्बवादः, तत्रैव आभास-  
पदप्रयोगात् आभासवादश्च व्यवह्रियते । परं तु उपदेशसाहस्र्यां (तत्त्वमसि  
प्रकरणे) आचार्यैः आभासवादः स्पष्टतयैव व्यवहृतः, ‘आभासासत्त्वमेव च’  
(२-१८-४३) ‘आभासस्याप्यवस्तुतः’ (२-१८-४४) इत्यादौ ।  
अयमाभासवादः श्रीविद्यारण्यश्रीचरणैः कूटस्थरीये ‘कूटस्थो मत्त जीवेशी  
इत्येवं विचतुर्विधा’ इत्यारम्भे सम्यगुपपादितः । तत्रैव च आभासस्यावस्तुत्ये  
तत्त्वमसि इत्यादिवाक्यात् जीवेश्वरयोरैक्यप्रतिपत्तिः कथं युग्यत इत्याशङ्क्य  
नेदममेदे सामानाधिकरण्यामपि तु बाधार्था, यत् त्वत्सिन्धुभिर्न तत् तथा न,  
अपि तु सर्वैव ‘या स्याणुः स पुमान्’ इतिवत् इत्यर्थ इति समाहितम् ।

तैत्त्वमसीत्यादौ बाधायां सामानाधिकरण्यं भगवत्पादैरपि 'व्योमेध समञ्जसम्'  
( ३-३ ९ ) इति सूत्रभाष्ये अङ्गीकृतमेव ॥

कूटस्थदीपे च आभासवादे काचन शंका उत्थापिता । सा चेत्थम् —

परागर्थप्रमेयेषु या फलत्वेन संमता ।

संवित् सैवेह मेयोऽर्थो वेदान्तोक्तिप्रमाणतः ॥

इति वार्तिकविरुद्धोऽयमामासवादः । अस्मिन् हि वार्तिके फलत्वेन समता  
सवित् विशाभास एव, न तु शुद्धं चैतन्यम्, तस्य प्रागपि सत्वेन फलत्वा-  
संभवात् । सैव च वेदान्तोक्तिप्रमाणतः प्रमेया प्रतीयते । तथा च आभासस्य  
शुद्धब्रह्मणा अमेदः खल्वत्र प्रतिपाद्यते । तथा च भवदुक्तोऽयमामासवादो  
वार्तिकविरुद्ध इत्याशङ्क्य श्रीविद्यारण्यैः —

इति वार्तिककारेण चित्सादृश्यं विशक्षितम् ।

प्रसचित्फलव्योर्भेदः साहस्रधा निश्चुतो यतः ॥

इति श्लोकेन वार्तिककारैः कृतः 'सैव मेयोऽर्थः' इति प्रयोगः सादृश्यात्  
गौणो इति समाहितम् ॥

एवं सति आभासवादो वार्तिककारोपहत इति केषांचित् कथनं  
कथं वा संगच्छन् इति न प्रतीतिपयमारोहति । वार्तिककारा हि बृहदारण्यक-  
वार्तिके 'स एव इह प्रविष्टः' इति श्रुतिवाक्यव्याख्यानावसरे आत्मनो  
बुद्ध्यादौ प्रवेशः 'प्रवेशो मुखविम्बवत्' इति वदन्त आदर्शो मुखप्रवेशवत्  
प्रतिविम्बनयेति समादधुः । प्रतिविम्बस्य मुखाभिन्नतया तस्य ग्रहणे चक्षुः-  
संयोगः कथमुपपादनीय इति शङ्कयाम्,

दर्पणामिहता दृष्टिः पर्णावृत्य स्वमाननम् ।

व्याप्नुवन्त्यविभागेन आन्ति नो जनयेद्यथा ॥ (१-४-६१८)

इति प्रतिविम्बवादिभिरुक्तमेव समाधानं वार्तिककारा अप्यूजुः ॥

सुरेश्वराचार्याणां प्रतिविम्बवाद एवाभिप्रेत इत्यत्र न केवलमिदं वार्तिकं प्रमाणं अपि तु श्रीविद्यारण्यैः पूर्वोक्तवार्तिकस्य सादृश्येन गौणतया व्याख्यानमपि (यथाश्रुते प्रतिविम्बवादबोधनात्) प्रमाणमेव । अन्येषां ॥ वार्तिके चिदाभासपदप्रयोगः बहुशः अभ्यस्तः सुरेश्वराय आभासवाद एव संमत इति भ्रान्तिमजनयत् । किं च आभासपदस्य प्रतिविम्ब एव रूढिः । अत एव 'आभास एव च' इति सूत्रे प्रतिविम्बे आभासपद प्रयुज्यते भगवान् सूत्रकारः ॥

अपि च 'अत्रैव मा भगवान्मममुक्तं न प्रेत्य संज्ञाऽस्ति' इति मोक्षे जीवनाशशङ्कां भैक्षेयीकृतां परिहरन् याज्ञवल्क्यः 'न वारेऽहं मोहं ब्रवीमि अविनाशी वा अरेऽयमात्मा अनुच्छित्तिधर्मा' इति जगत् । अनेन च मोक्षे जीवस्य न नाशः, अपि तु मात्राभिरससर्ग एव इति परिहारः सूच्यते । यदि च याज्ञवल्क्य आभासवादपरः स्यात् तदा आभासस्य मोक्षे नाशमेव यात्, न ज्ञात् 'अविनाशी वा अरेऽयमात्मा' इति । वार्तिककारोपि —

विशेषसंज्ञा योऽस्याभूत् विज्ञानात्मादिलक्षणा ।

सम्पन्नीध्वस्तमोहस्य सा कृत्स्ना विनिवर्तते ॥

इत्यर्थे वदन् प्रतिविम्बवादमेवानुसरति न आभासवादम् ॥

# संबन्धवार्तिके अधिकारिपरीक्षा

K. S. वेङ्कटरामशास्त्री

श्रीमच्छंकरभगवत्पादाचार्याणां निदेशानुसारेण तैत्तिरीयबृहदारण्यक-  
भाष्ययोः श्रीदक्षिणामूर्तिस्तोत्रपञ्चीकरणयोश्च वार्तिकानि प्रणीय वार्तिकाचार्या  
इति प्रथमवाक्य श्रीसुरेश्वराचार्याः स्वीयगुरोराज्ञया तत्प्रतिष्ठितेषु चतुरास्नाय-  
पीठेषु प्रधानभूतं दक्षिणाम्नायशृङ्गगिरि श्रीशारदापीठव्याख्यान सिंहासन-  
प्रविरूढाः श्रीशृङ्गगिरि श्रीजगद्गुरुपरंपरायामादिमगुरवो व्यराजन्त । तेषा-  
मधिष्ठाने कुम्भाभिषेकः, श्रीमतां तत्तमवतामस्मदाचार्यपादानां श्रीसुरेश्वर-  
समारब्धश्रीजगद्गुरुपरंपराहारमणीनां, भारतभूमौ सर्वत्रापि विजययात्रां  
निर्वर्त्य तत्तत्तत्र ब्रह्मविद्यायाः श्रीजगदाचार्याणां च दिव्यं महिमानं  
प्रकाशकृतवतां श्रीमद्भिनवविद्यातीर्थस्वामिपादानामनुग्रहेण श्रीभगवत्पादाव-  
तारपरिवृते सुविने प्रचलिष्यतीति, तत्सन्दर्भे प्रकाशकीकरणाय श्रीसुरेश्वराचार्य-  
स्मरणसंपादकं तन्महिमतः प्रणीतग्रन्थप्रतिपाद्यविषयप्रदर्शकं, नानाभाषासु  
पण्डितप्रकाण्डविरचितानेकलेखनमण्डवृतं किमपि ग्रन्थरत्नं मुद्रापयन्ति भक्त-  
प्रवराः । ग्रन्थे चास्मिन् श्रीसुरेश्वराचार्यविरचितबृहदारण्यकसम्बन्धवार्तिके  
अधिकारिनिरूपणमधिकृत्य किञ्चिदिव चिन्तयामो यथामति संमहेण हान-  
परिशुद्धयै ॥

इच्छयुर्वेदीयवाजसनेमिब्राह्मणोपनिषदः अन्वयं नाम बृहदारण्यकमिति ।  
तदुक्तं भाष्ये — ‘अरण्येऽनूच्यमानत्वात् आरण्यकं, बृहत्त्वात् परिमाणतो  
बृहदारण्यकम्’ इति । वार्तिकेऽपि —

अरण्याध्ययनाच्चैतत् आरण्यकमितीर्यते ।

बृहत्त्वात् ग्रन्थतोऽर्थाच्च बृहदारण्यकं मतम् ॥ इति । (सं. वा. ९)

त्रिविधव्युत्पत्त्या अविद्यां तत्कार्यं संसारं च नाशयति, ब्रह्म गमयति

इत्यर्थेनामेन उपनिषच्छब्दः ब्रह्मविद्यां बोधयति । तदर्थत्वात् ग्रन्थोऽपि उपनिषदित्युच्यते । एवं उपनिषत्नामनिर्वाचनेन सर्वासामपि उपनिषदां मुक्तिरेव फलमिति लभ्यते । शास्त्रादी च प्रेक्षावत्प्रवृत्त्यङ्गभूतं विषयप्रयोजनादिक-  
मवश्यमनुवर्णनीयम् । यदाहुः —

सिद्धार्थे सिद्धसंबन्धे श्रोतुं श्रोता प्रवर्तते ।

शास्त्रादी तेन वक्तव्यः संबन्धः सप्रयोजनः ॥ इति ।

शास्त्रारंभप्रयोजकं चैतत् भाष्योक्तमे प्रदर्शितं ‘तस्या इयमव्यग्रन्या  
वृत्तिरारम्भ्यते संसारव्याप्तिवृत्तुश्च’ संसारहेतुनिवृत्तिमाधनब्रह्मात्मैकत्वविद्याप्रति-  
पत्तये’ इति । अनेन विरक्तोऽधिकारी, अविद्यातत्कार्यनिवृत्तिः प्रयोजनं,  
ब्रह्मात्मैक्यविद्या तदुपायः, तदैक्यं विषय ज्ञानफलयोरुपायोपेयत्वं संबन्धः  
इति ज्ञायते । अनन्तरं च अनुवर्णितं कर्मकाण्डेन सह संबन्धादिकम् ।  
इत्थं भाष्यनिर्दिष्टसार्थजातस्य विवरणाय प्रवृत्ते संबन्धवार्तिके अधिकारः,  
संबन्धः, प्रामाण्यं, प्रमेयं इति चत्वारोऽंशाः सम्यक् विचारिताः । तदुक्तं  
श्रीविचारण्यसामिप्रणीते बृहदारण्यकवार्तिकसारे

अधिकारश्च संबन्धः प्रामाण्यं मेयनिर्णयः ।

चातुर्विध्यं विचार्येदं वेदान्तोऽज्ञावतारितः ॥ इति ।

(प्रमेयपरीक्षा १७८)

सर्वस्माद्विरक्तो यथाविधि त्यक्तकर्मा जिज्ञासुरेव वेदान्ते अधिकारी ।  
न सिपाधयिषुः अविरक्तः कर्मजन्यफलकामः कर्मनिष्ठः, तस्य कर्मण्येवाधि-  
कारात् । तदुक्तम् —

त्यक्ताशेषक्रियस्यैव संसारं प्रजिहामतः ।

जिज्ञासोरेव चैकात्म्यं श्रय्यन्तेऽधिकारिता ॥ इति ।

(स. वा. १२)

अथ च उत्तमाधिकारी गुरुमुखतो वेदान्तविचारण्या मननिदिष्या-  
सनाभ्यां च प्रत्यग्रहैक्यसाक्षात्कार लब्ध्वा सकार्याविवाचिनाशेन नित्यसिद्धां  
सच्चिदानन्दपरब्रह्मात्मस्थितिरूपां मुक्तिं लभते इति वस्तुस्थितिः ॥

सिद्धान्तमेतमसहमानाः बहवः तीर्थकाराः प्राधान्येन मीमांसकाः  
बहूनाक्षेपान् कथयन्ति । तथाहि—

यावज्जीवं कर्मणां कर्तव्यतया श्रुतिविहितत्वात् तस्याग एव न  
संभवति । विहितस्य त्यागोऽनर्थकरः । मुक्तिरूपफलमपि कर्मणैव जायते ।  
कर्मातिरेकेण मुक्तिमाधनं किमपि वेदे न विहितम् । 'आज्ञायस्य  
क्रियार्थत्वात्' 'विधिना त्वेकवाक्यत्वात्' इत्यादिना अक्रियार्थानां सिद्धयोधि-  
वाक्यानां विधिशेषत्वेनैव प्रामाण्यं समर्थयति जैमिनिराचार्यः । अतः  
उपनिषदामपि विधिशेषतया विहितस्य, कर्मण एव अभ्युदयवत् मुक्तेरपि  
साधनत्वात् भवदभिमतोऽधिकारी न संभवति ॥

सामान्यतः कर्मफलस्य जन्यत्वेपि नित्यभूतमुक्तिहेतुत्वमपि कर्मणः  
संभवत्येव । आस्यन्तिरुदेहोच्छित्तिरेव किल मुक्तिरित्युच्यते । सा च विना  
ज्ञानं कर्मणैव भवितुमर्हति । कथमिति चेत् सर्वशरीरारम्भकं कर्मैव ।  
शरीरपरिमहेणैव बन्धो भवति । पूर्वोपाजितानि सर्वाणि कर्माणि संभूय  
देहमेकमारमन्ते । तत्र ममाहंबुद्धिभागी कश्चित् दैवयोगात् यदि मुमुक्षुः  
स्यात् तदा निषिद्धकर्मत्यागात् नरकयोनिनिरासः । काम्यकर्मत्यागात्  
देवादिदेहाप्राप्तिः । नित्याद्यनुष्ठानात् अकरणनिमित्तप्रत्यवायाभावः । वर्तमान-  
देहारम्भककर्मणा च मोगेन क्षयः । अतो वर्तमानदेहपाते देहान्तरपरिमहे  
हेत्वभावात् आस्यन्तिरुदेहोच्छित्तिः मुक्तिरनायाससिद्धा । एवं च भविष्यदेहा-  
संबन्धनिबन्धनाया मुक्तेः तत्संबन्धनिमित्ताभावमात्राधीनत्वात् निमित्ताभावे  
नेमिचित्ताभावात् कर्मणैव स्वरूपाश्रयितः मुक्तिः न तु ज्ञानात् । वेदे  
कश्चित् ज्ञानात् मुक्तिप्रतिपादनं आत्मज्ञस्य शोकादिनिवृत्तिप्रतिपादनं च

अर्थवाद एव । कर्तुरात्मनः कर्मशेषतया तज्ज्ञानस्यापि कर्मशेषत्वात् तादृश-  
ज्ञानफलश्रयं अर्थवाद एवेति अवश्यमभ्युपगन्तव्यम् । ज्ञानफलस्य शोकादि-  
निवृत्तेः लोके कुत्रापि अदर्शनात् । सर्वत्रापि शोरुमोहादिदर्शनात् । तदुक्तं —

निषिद्धकाम्ययोस्त्यागात्कर्मणोः, नित्यकर्मणः ।

फरणात्प्रत्यवायस्य हतेः, भोगेन च क्षयात् ॥

शरीरात्मकस्यैव मुक्तिः मिद्धाऽन्तरात्मनः ।

विनाऽप्येकात्म्यसंशोधात्कर्मणैवोक्तवर्त्मना ॥

ननु चात्मावबोधस्य निवार्येति फलं श्रुतम् ।

ब्रह्म वेदेति च तथा, नैवं तस्यार्थवादतः ॥ (सं. वा. ४१-४३)

किं च भवदुक्तं अद्वैतमन्त्रात्मैकत्वज्ञानमेष न संभवति प्रत्यक्षविरुद्ध-  
त्वात् । प्रत्यक्षप्रमाणेन भेदस्य सत्यतया प्रतीयमानत्वात् तद्विरुद्धमर्थं न  
कदाचिदपि श्रुतिः बोधयेत् । स्वप्रकाशे ब्रह्मणि अविबाधा असंभवात् न  
तच्चिद्वत्पर्यं ज्ञानापेक्षा । किं च केवलात् वाक्यात् अपरोक्षात्मज्ञानमपि न  
संभवति । तस्मात् ज्ञानाधिकार्यसंभवात् वेदान्ता न विचारणीयाः इति ॥

इत्थं परैरुद्भावितानाक्षेपान् सर्वानपि परिहरन्ति श्रीसुरेश्वराचार्याः ।  
यथा वा कामनावन्तं प्रति कर्मणि विदधाति वेदः तथा विरक्तं प्रति स एव  
वेदः कर्मत्यागमपि विदधाति । 'एतमेव प्रव्राजिनो लोके इच्छन्तः प्रव्रजन्ति,'  
'त्यागेनैके' इति । अतः विहितानामपि कर्मणां यथाशास्त्रं त्यागः कर्तुं  
शक्यते । कर्मभिरिव मुक्तिरिति तु असंभावितमेव । कर्मरुद्धस्य उपाया-  
प्यविकार्यसंस्कारान्यतमत्त्वेणैव दर्शनात्, तस्य चानित्यत्वात् नित्यसिद्धमुक्ति-  
साधनत्वं कदाचिदपि कर्मणां न संभवति ॥

चिकित्सयेव संप्राप्य स्वास्थ्यं रोगादितस्य तु ।

आत्माविद्याहतेर्बोधात्तत्कैवल्यमवाप्पते ॥ (सं. वा. २८)

यदपि उक्तं निषिद्धकाम्यकर्मत्वात् नित्यकर्मकरणात् शरीरसंबन्ध-  
निवृत्तिरूपा मुक्तिः विनापि ज्ञानं सिध्यतीति तदपि न समञ्जसम् । लोके  
तावत् स्वरूपावस्थानरूपं स्वास्थ्यं रोगेणाभिभूतमासीत् । औषधसेवया रोग-  
निवृत्तौ पूर्वसिद्धमेव स्वास्थ्यं सम्यक् अभिव्यज्यते । एवमेव स्वात्मसंस्थिति-  
रूपा मुक्तिः अविद्यातिरोहिता आसीत् । तस्मादेव बन्धः । ज्ञानेनाविद्या-  
निवृत्तौ स्वात्मसंस्थितिः नित्यसिद्धा अभिव्यज्यते । एवं च स्वरूपावस्थिते  
नित्यसिद्धत्वात् काम्यादिवर्जनसाध्यत्वं कथमपि न संभवति । न हि सिद्धं  
साध्यं भवति । साध्यं चेत् तत् स्वरूपमेव न भवेत् । सिद्धं चेत् किमर्थं  
साधनापेक्षा ? सिद्धेऽपि साधनापेक्षा चेत् अनिमोक्षप्रसङ्गः ॥

यदपि उच्यते—न हि स्वरूपावस्थानार्थं कर्मापेक्षा किं तु असङ्गत्  
विषयानुभवजनितास्वास्थ्यपनुत्पत्त्यर्थम् इति तदपि न, असङ्गे आत्मनि  
परमार्थनो विषयसंपर्कस्य कथमप्यसम्भवात् । कर्तृत्वादिकं आत्मनः स्वभावश्चेत्  
तस्य अनिवर्त्यत्वात् मुक्तिरेव न संभवेत् ॥

न हि स्वभावो भावानां व्यावर्तेताप्यगद्वेः । (सं. वा. ५६)

अतः यथा स्वतः सिद्धमेव स्वास्थ्यं रोगादिना अभिभूत औषधसेवया  
तन्निवृत्तौ अभिव्यज्यते एवं सच्चिदानन्दब्रह्मभावरूपा मुक्तिरपि स्वतःसिद्धा  
अज्ञानावृता ज्ञानेन अज्ञाननिवृत्तौ स्वयं प्रकाशते । यथा वा अन्धकारे  
अज्ञातो घटः प्रदीपेन तन्निवृत्तौ प्रकाशते । एवं चात्र ज्ञानस्यैवोपयोगः न  
कर्मणः । किं च महतामपि सूक्ष्मापराधदर्शनात् जन्मप्रमृति मरणपर्यन्तं  
सर्वदा निषिद्धकाम्यवर्जनं दुष्करमेव । कथंचित् काम्यकर्मणा त्यागेपि  
निषिद्धकर्मणा त्यागो न संभवति । नित्यकर्मभिः दुरितनिवृत्तादि  
पूर्ववद्ब्रह्मन्नाजिनानामनन्तसुखकर्मणा अनिवारणात् तत्प्रयुक्तशरीरप्रज्ञस्या-  
निर्वापत्वात् । सर्वाम्यपि कर्माणि संभूय एकदेशमारभन्ते इति तु मुक्ति-  
स्मृतिभ्यापत्तिरुद्धम् । अनन्तजन्मारभककर्मा पापानां पुण्यानां च दर्शनात् ।



‘तद्य इह रमणीयचरणाः रमणीया-योनिमापयेरन्’ ‘ततः शेषेण जन्म प्रतिपद्यन्ते’ इत्यादिप्रमाणात् अनारब्धफलानां कर्मणां बहूनां सत्त्वाच्च ॥

किञ्च नित्यकर्मणां न केवलं दुरितनिवृत्तिः फलम्, अपि तु स्वर्गादिकर्मपि इति ‘आग्ने फलार्थे निमित्ते छोषागन्धर्वनृपद्यते एवं धर्म धर्ममाणं अर्था अनूत्पद्यन्ते’ इत्यापस्तम्बवचनात् ज्ञायते । एवं च नित्यकर्मणां अकरणे प्रत्यवायेन नरकप्राप्तिः, करणे पितृलोकप्राप्तिरिति उभयप्यापि कर्मणां देहारेभ्यः कृतम् । तथा च कर्मभिः जन्मपरंपरा उपर्युपरि अभिवर्धते इति आत्यन्तिकदेहोच्छित्तिरूपा मुक्तिः कर्मिणा कदापि न संभवति । सर्वाण्यपि कर्माणि विधिपूर्वं परित्यज्य श्रवणादिना प्रत्यग्रहैक्यज्ञानं संपादितं चेत्, तादृशज्ञानमहिम्ना अज्ञाननिवृत्तेः तन्मूलकानि सर्वाण्यपि कर्माणि सद्य एव विनश्यन्ति ॥

‘ज्ञानाग्निः सर्वकर्माणि भस्मसात्कुर्वते तथा’ ।

अज्ञाननिवृत्तौ ज्ञानमेकमेव साधनम् इति न तत्रापि कर्मापेक्षा ।

प्रत्यग्याथात्म्यधीरेव प्रत्यगज्ञानहानिकृत् ।

सा चात्मीत्यपचितो नान्यत् ध्वान्तध्वस्तावपेक्षते ॥ (सं. वा. १८)

परस्परविरोधात् तयोः समुच्चयोऽपि न संभवति । अविद्याकार्यं च कर्म नाविद्यां निवर्तयितुं शक्तम् । अथापि श्रुतिस्मृतिविहितानां कर्मणां न आनर्थक्यम् । तेषां विविदिषासाधनत्वात् । विविदिषासिद्धयनन्तरं तु तेषामनुपयोग एव । ‘तमेतं वेदानुवचनेन ब्राह्मणा विविदिषन्ति यत्नेन दानेन तपसाऽनाशकेन’ इति श्रुतेः ।

आरुरुक्षोर्मुनेर्योगं कर्म कारणमुच्यते ।

योगारूढस्य तस्यैव शमः कारणमुच्यते ॥

इति गीतावचनाच्च ।

॥ विधियेषतयैव वेदवाक्यानां प्रामाण्यमिति जमिनिवर्णने तु कर्मकाण्ड-  
विषयकमेव 'अथातो धर्मजिज्ञासा' इति उपक्रमात् ॥ 'अथातो ब्रह्म-  
जिज्ञासा' इति उपक्रम्य व्यामाचार्थे पृथक् शास्त्रप्रणयनात् न तत्  
विधियेषतया प्रामाण्यम् । सिद्धवाक्यानामपि मुक्तिरूपफलश्रवणात् प्रामाण्यमेव ॥

॥ किं च ज्ञाने विधेरुपयोग एव नास्ति । आत्मानन्दस्य स्वतः एव  
पहण्यर्थत्वात्, तस्य च प्रत्यक्षत्वात्, आत्मज्ञानस्य बाधकभावात्, ज्ञान-  
मार्गेणाविद्यानिवृत्तिरूपफलसिद्धेः, मुक्तिफलस्य उत्पाद्याप्यविकार्यसंस्कारान्य-  
तररूपकर्मफलबैलक्षण्याच्च ॥

वस्तुनस्तु वेदान्ते विध्यभावेऽस्माकं भूषणमेव न तु दूषणम् । लोके  
तानत् भूत्वा एव नियुज्यते न तु स्वामी । स तु वन्दिमिः संबोध्यते । एवं  
विचिदिषोः विरक्तस्य संसारमार्गादक्षीणत्वात् सः वेदस्य स्वामी भवति । अतः  
सः न वेदैः प्रेर्यते अपि तु 'देहादिसाक्षी त्वं ब्रह्मवसि' इति वेदैरसौ  
बोधनीयो भवति । ज्ञानिनस्तु अहं ब्रह्मास्मीत्यनुभवात् कर्तृत्वाद्विज्ञानाभावात्  
सोऽपि न नियुज्यते । एवं नियोज्याभावादेव न वेदान्तेषु विधिः ॥

स्वामी सन्नहि भृत्येन स्वामिनेव नियुज्यते ।

संबोधनीय एवासौ सुप्तो राजेवं वन्दिमिः ॥ (सं. वा. २४०)

वेदान्तप्रमेयस्य च आत्मनः सन्निहिततमत्वात्, अधिष्ठानरूपेण  
द्वैतप्रपञ्चाश्रयत्वात् चैतन्यरूपेण स्वयंप्रकाशत्वात् प्रत्यक्षापेक्षया वेदान्तप्रमाणस्य  
वलीयस्त्वात् न दुर्बलेन द्वैतप्रपञ्चाहारेण प्रत्यक्षेण वेदान्तप्रमाणस्य बाधो  
न्यायः ॥

स्वप्रकाशेऽपि ब्रह्मणि अविचारादविद्या मवितुमर्हत्येव । कृते तु विचारे  
अविद्या नास्त्येव ॥

तत्त्वमस्यादिवाक्योत्पत्त्यसम्यग्धीजन्ममात्रतः ॥

अविद्या सदकार्येण नासीदस्ति मविष्यति ॥ (सं. वा. १८३)

तत्त्वमस्यादिवाक्यादेव जीवब्रह्मैक्यमाश्वात्कारो भवति । यथा वा  
 कश्चित् - स्वात्मानं पश्यन्नपि नवगुरुगणनमुपितबुद्धिः दशमोऽऽमिति न  
 जानाति , अतश्चाक्यात् अपरोक्षतया जानाति एवं महावाक्यात् अद्वैतब्रह्म-  
 साश्वात्कारो भवति । सन्निकृष्टे विषये शब्दादपि अपरोक्षज्ञानं जायत एव ॥

शोधितत्वंपदार्थज्ञः साक्षादेव प्रपद्यते ।  
 वाक्यादद्वैतमात्मानं दशमस्त्वमसीतिवत् ॥  
 नवमख्याहृतज्ञानो दशमो विभ्रमाशया ।  
 न वेत्ति दशमोऽस्मीति वीक्षमाणोऽपि ताश्रय ॥  
 अपविद्वद्बुधोऽप्येवं तत्त्वमित्यादिना विना ।  
 वेत्ति नैकलमात्मानं प्रत्यक्षोद्वाहप्रबोधतः ॥  
 दशमस्त्वमसीत्यम्मात् दशमत्वं निजात्मनि ।  
 साक्षात्करोति ब्रह्मत्वमेवं वाक्याच्चिदात्मनि ॥

(बा. सा. ४३-४६)

वेदान्तेषु ज्ञानफलश्रवणं भूतार्थशब्द एव विद्वदनुभवसिद्धत्वात् ।  
 व्याधकुचसंघर्षितस्य राजसूनोः आसवाक्येन स्मृतिप्राप्तौ आरोपितव्याधभावः  
 सद्य एव निवर्तते । एवं महावाक्यमन्यात्मज्ञानमात्रेण सकार्याविद्यानिवृत्त्या  
 शोकमोहादिनिवृत्तेः मुक्तिफलमनुभूयत एव ।

राजसूनोः स्मृतिप्राप्तौ व्याधभावो निवर्तते ॥

यथैवमात्मनोऽवस्य तत्त्वमस्यादिवाक्यतः ।  
 लब्धं क्वात्म्यस्मृतेष्वेति सर्वाऽविद्या सकार्यका ॥

(सं. वा. २३३-२३४)

जाग्रत्स्वप्नसुषुप्तिरूपाभ्यामनतयस्यारिणः प्रतिविम्बमूतस्य चिदाभासस्यैव  
 शोकमोहाद्यनुभवः । विम्बभूतस्य चिदात्मनस्तु असत्त्वात् न शोकमोहादि ।

विदाभासगतं सुखदुःखादि अविद्यया विदात्मनि आरोप्य अहं दुःखीत्यनुभवः  
पूर्वमासीत् विदुषः । ज्ञानात्परं तु आरोपनिवृत्त्या शोकमोहाद्यनुभवो न ।  
विदुषा बोधानन्तरमपि प्रारब्धप्रापितमुखदुःखयोर्भोक्तव्यत्वेऽपि भ्रान्तिमात्र-  
जन्यद्वर्षशोकयोर्नानुवृत्तिः । अत एवोक्तम्—

‘दुःखेऽप्यनुद्विग्नमनाः सुखेषु विगतस्पृहः’

‘मत्वा धीरो द्वर्षशोकौ जहाति’ इति ॥

एवं च व्यक्ताशेषक्रियो विरक्तः आत्मतत्त्वजिज्ञासुरेव वेदान्ते  
अधिकारी । तादृशस्य चाधिकारिण नित्यनिरतिशयानन्दरूपमोक्षफलार्थिनः  
संभवात् वेदान्ताः विचारणीयाः इति ॥

अधिकारोऽपि तस्यां च सिद्धोऽन्वेषक्रियात्यजः ।

जिज्ञासोरेव, कर्तुंस्तु न सिपाद्यपिपोः सदा ॥ (सं. भा. २४२)

संबन्धवार्तिके श्रीमत्सुरेश्वरविनिर्मिते ।

अधिकारिपरीक्षेयं समग्रादि यथामति ॥

यन्दे सुरेश्वरं श्रीमद्वार्तिकाचार्यमन्यहम् ।

शङ्कराचार्यसंप्रीतिभाजनं जगतां गुरुम् ॥

रत्नगर्भगणेशानं चन्द्रमूर्तिं च शारदाम् ।

निघातीर्थगुरुंश्चैव स्मरामि हृदि सर्वदा ॥

अस्तु प्रणामो जगतां गुरुभ्यः कारुण्यसंपूर्णदगम्युजेभ्यः ।

भक्तेष्टसंपूर्तिगुरुद्वयेभ्यः श्रीशारदाप्रीतिसुभाजनेभ्यः ॥

(Summary)

## THE VĀRTIKAKĀRA AND NAIŚHKARMYĀ SIDDHĪ (Paramahansa Bhashya Svami)

It is well known that Sri Samkara's *bhashyas*, the *Brahma Sutras* and the *Vartika* are together like the confluence of the Ganga, Yamuna and Sarasvati, and this Triveni removes our sin and emancipates us.

Among the hundreds of Sishyas of Sri Samkara, the four, namely Padmapada, Suresvara, Totaka and Hastamalaka were the most important, and among these Suresvara, the *Vartikakara*, was the foremost.

Sri Samkara who through his instruction was spreading the Advaita Vidya throughout the land, desired that a *Vartika* should be composed for his *bhashyas*, similar to the *Mimamsa* and *Vyakarana Vartikas*, and expressed it to his sishyas. He wished that Suresvara should write such a *Vartika*, which the other sishyas opposed on the ground that Suresvara, as Mandana Misra in his *Purvashrama*, was a follower of the *Karma margu*, and there was the danger of his importing that bias into a Vedantic work. They preferred that Padmapada should compose it. Not wishing to cause any mental agitation in his sishyas, Sri Samkara told Suresvara in private to write a *Vartika* on the *bhashya* of the *Bṛhadaranyaka Upanishad* belonging to the *Kanvasakha* of *Sukla Yajus* and on the *Taittiriya Upanishad bhashya*, and in addition to write an independent work that would remove the suspicions of the other sishyas. Suresvara wrote the *Naiśhkarmya siddhi* which immensely pleased the Master and then the other two works.

Being a *prakarana*, *Naiśhkarmya siddhi* lays down the *Vishaya* (topic) its significance, *adhikara* (qualification) and

correlation (*sambhanda*). The first *adhyaya* inquires into the authority of the *sruti* and lays down that all of them have for their final goal (*Parama tatparya*), the Brahman. The second chapter correlates the other authorities, the third deals with the disciplines, *sravana*, *manana* etc. and the fourth and concluding chapter explains *Katvalya* or liberation and *Jivanmukti*. The Vartikakara concludes with adoration to his great Master.

(Summary)

# VĀRTIKALAKṢAṆA-SAMANVAYA

(K. P. Sankara Sastrī)

The paper discusses the eligibility of all varnas to take Sanyasa. 'The views propounded in the *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, Śrī Saṃkara's *bhāṣya*, *Jābāla Upaniṣad* and the *Gitā* are examined.' 'The Vārtikakāra's conclusion is that since all are entitled to realization, sanyasa is necessary to learn the Vedantic truths (*śravaṇa*) and for meditation. 'All are eligible to take sanyasa; the symbols *viz*, *kāṣṭhā*, *daṇḍa* etc. are necessary for Brahmins (while others may renounce Karma, and become sanyasins. Śrī Sureśvara reconciles the different views.

## NAIṢKARMYA SIDDHI

(*Vidyānidhi V S Ramachandra Sastrī*)

Naishkarmya siddhi, of Sri Suresvaracharya pādāḥ well-known in Vārtikakārapādāḥ, is though comparatively short, an outstanding accomplishment of exceptional importance among the works of the Aupanishadās or the Advaita Vedantins. The other 'siddhi' works are, Iṣṭa siddhi by Sri Vimuktātman and Advaita siddhi by Sri Madhusūdana Sarasvatī which, like the Naishkarmya siddhi, closely follow the Bhashyas of Pujya Sri Sankara Bhagavatpādāḥ, and the earliest of these viz Brahmasiddhi by Mandana presumably an elderly contemporary of the Bhashyakara, which differs in certain respects from the view points of the Bhashyas.

Naishkarmya siddhi—the name could be believed to have arisen from the word in the Gīta verse—"Naishkarmyasiddhim paramāṃ sanyāsenādhigachhati" rendered in the Bhashya as 'Naishkarmyam cha tat siddhischa' or Naishkarmyasiddhi meaning attainment of the state of Actionlessness i.e., Brahman Atman or the decisive conclusion as to the Actionlessness of Brahman-Atman, the work being called so because of its role in leading to that state—is an independent work (Madhaviya Sankara Vijaya Sarga 13, Sloka 49, and Guruvamsa Kavya, Sarga 2 and Sloka 89) of Sri Suresvara which has won the appreciation of his Master who initiated him into the Sanyāsa āsrama after his defeat in controversy. It is a manual of Advaita-Vedanta, in four chapters, in verse, and providing the necessary links between them and the elucidations of their contents given in prose by the author himself, written not for securing fame, return or praiseworthiness but as a measure intended to purify and elevate his own intellect. It establishes the Nishprapancha Brahma, the



transcendental Reality unconnected with and unconditioned by the world which itself is shown to be mithya i.e., devōid of fundamental existence. The work, like the Vartikas, revels in Yuktis, upholds the view point of the Bhashyakara and refutes those of others especially of Mandana. A few illustrations are given below.

It is the decision of the Vedantin that whatever 'appears' in our parlance is to be regarded as due to Ajñāna (Nescience). The question arises as to what are the locus (Asraya) and the object (Vishaya) ignorance. That Brahman is the Vishaya is agreed upon by all without dispute. Mandana and Bhamatikara who follows Mandana in this respect as also in a few other respects, believe that Jiva is the Asraya. Sri Suresvaracharya, however, maintains that Brahman is the Asraya in accordance with the Bhashya. He is faithfully followed by Sāmskhepa Sariraka-charya.

"A second question arises when Mandana, a kind of Jñāna-karma Samuchchayavadin that he is, says that Tattvadarsana Abhyasa (a kind of upasana) as also the performance of Yagnas are to be resorted to till the end of one's life even if Śabda Jñāna has been attained. As a corollary it is maintained that a Grihasta has greater chances of gaining Visuddha Vidya than a Sanyasin who has renounced even the Nitya and Naimittika Karmas. These views are strongly refuted by Sri Suresvaracharya, who maintains and supports the view point of the Bhashyakara that in their cause, context and results (means, make up or constitution, fruit) the Karmas turn out to be very different, nay the very opposite of Sanyasāna, and as such, like light and darkness the two cannot coexist. Nidhidhyasana on this view is only to get rid of Viparitabhāvana. Necessarily, it follows that renunciation of all action is vital for securing Atmajñāna. The Nitya and Naimittika karmas are not absolutely useless. They cannot coexist with Jñāna. They work themselves out on producing Vividishā. No Jñāna karma Samuchchaya is possible. At least only karma Samuchchaya with the karmas as preliminary to Jñāna.

Regarding Mukti, Sri Sureśvaracharya subscribes to the doctrine of Sadyo mukti, release immediately on attaining Jñāna. He explains the text 'Tasya tāvadeva chiram' accordingly and solves the problem of the Gurusishya paramparā by the analogy of the dream or by tracing the whole thing to the Avidya of the Sishya who regards the Mukta as his Guru etc., though the latter is not aware of anything else except the only abiding Reality viz. Brahman-Atman. He also mentions the 'Sampradāyika View' as it is called of the Jivan Mukti and refutes the possibility of Yathestācharana by pointing out its absence even in the Mumukshu. The texts like 'Na mā Matr vadhena' etc., are only eulogies in praise of Jivanmukti. This view also solves the problem of the Brahma Vidya Sampradaya by Gurusishyaparampara.

The Mahavakyas such as Aham Brahmāsmi are to be understood on the basis of Abheda samānādhikaranyam. This again is faithfully followed in Samkshepa sariraka. However, in the case of Aham Brahmāsmi the principle of Bādhāyām Samānādhikaranyam may be employed as well. If the 'Aham' buddhi is removed, the duality disappears as the snake (in the rope) does on the disappearance of darkness.

Thus, the 'Great Srīmat Sureśvaracharyapadaḥ,' the 'expert in Pada, Vakya and Pramāna,' 'Master of both the Karma kanda and Gnana Kanda, who is always faithful' to the views of his Acharya has, 'by composing the Naishkarmya siddhi, conferred Anugraha on his Sishyas in every respect.

(Summary)

MĀNASOLLASA-SPARŚĀṆUGUṆO VICĀRAH ,

( K. S. Krishnamurti Sastri )

The most important of the four *puruṣārthas* is *mokṣa*. It is the removal of *avidyā* and the sense of *ānanda*. This state is not one to be achieved; it is already present, and to perceive it, *avidyā* must be removed. The author clearly elucidates the meaning of *Tat-tvam-asi*.

(Summary.)

# AN EPITOME OF THE BHĀṢYA ON BRAHMAVALLI IN THE TAITTIRIYA UPANIṢAD

(Vidwan N. S. Krishna Sastrī)

Perhaps as a challenge to his detractors among his brother disciples, did the Vārtikakāra bring, to bear upon his work close reasoning and apt illustrations to emphasise on the faithfulness of his *vārtika* to the conclusions of the *bhāṣya*. A *vārtika* is defined as a treatise which elucidates what has been said, and what is implicit in the text and points out the faults. This paper gives instances of elucidation of what have been said and what left implicit. For example while commenting on the *mantra*—*yaśō vācō nivartante* in hundred verses and more the vārtikakāra declares that *jñāna* does not admit of any *vidhi*, and the *valli* simply expatiates upon the Absolute Brahman. These verses reflect the conclusions of Bhāṣyakāra. 'can a faulty statement ever emanate from the disciple of Govinda' asks Suresvara; 'how can one as much as think that there is a fault'? This particular sense of the term *vārtika* may apply to a *vārtika* or *vyākaraṇa*, but not here. The vārtikakāra's comment on the *bhāṣya* commentary on *sa ya evam vit* may appear to contradict, but in reality, it is a clarification. In every respect the *vārtika* truly brings out the sense of the *bhāṣya*.

(Summary)

## LOKOTTARAM CARITAM

( *Rajnarayan Śāstri* )

Brahma jñāna is necessary for mokṣa and it can be got through the study of the Upaniṣads. Dharmic rituals are prescribed in the Vedas, and these bring about the purification of the mind. Pūrvamīmāṃsā deals with Vedic dharmas and Uttaramīmāṃsā with Brahman knowledge. Śrī Sureśvara has expatiated on both. Vācaspati Miśra has commented upon one of his works. Sureśvara is largely quoted in *Nayana prasādhini*, a commentary on *Tatvapradsīkā*. Śrī Sureśvara has fully propounded the message of Sankara Bhagavatpada.

(Summary)

**SRI SUREŚVARĀCĀRYA VIVṚTAH MAITREYYAI  
YĀJNAVALKYOPADEŚAH**

(*Vīcharaka*)

Yājñavalkya's teachings to his wife Maitreyi are contained in the *Bṛhadāraṇyakopaniṣad* and are fully explained by the vārtikakāra. Atma alone is capable of giving happiness and none else. If anything seems to bring happiness it is because of the *ātman* that is in association with it. With a wealth of illustrations, it is explained that *atman* is the only truth. This constitutes *manana* and through *nidhidhyasa* is realised the Jiva-Brahma identity.

(Summary)

## SRI SUREŚVARĀCĀRYA AND ĀBHĀSAVĀDA

(Dr. Gaurinath Sastri)

In Vedānta there are three conceptions of the *Jiva*. One is that *Jiva* is *caitanya* limited by the mind (*antaḥkāraṇa*), the second that it is a reflection of Brahman and the third an illusion of Brahman. These are respectively *avaccedavāda*, *pratibimbavāda* and *abhāsavāda*, and they are all based on the authority of the *upaniṣads* and the *bhāṣya*. The spark in the fuel is an illustration of the first, the reflection of the sun in the water of the second. The difference between the *pratibimba* and *abhāsa vādas* is that in the latter the *pratibimba* is only illusory. Śrī Vidyāranya deals with this at length in the *Pancadasi* and the *Vartikakara* mentions the term *abhāsa* in several places, but from this it should not be deduced that the *Vartikakara* accepts the *abhāsa vāda* alone. *Ābhāsa* in the *sūtra-ābhāsa eva ac* signifies only reflection (*pratibimba*). Just as the face takes its *pratī bimba* (image) in a mirror Brahman *caitanya* takes its image in the *antaḥkāraṇa*. This will show that the *Vartikakara* supports only the *pratī bimba vāda* and not *abhāsa vāda*.

## SAMBANDHA VĀRTIKA ADHIKĀRIPARĪKṢĀ

(K S Venkatarāṇṇa Sastri)

*Sambandha Vārtika*, which is the introduction to the *Bṛhadāraṇyaka bhāṣya Vārtika*, deals with the problems of competence, subject matter, authority and co-ordination. On he who with *Varāgya* renounces karma and is keen realization is qualified to investigate into the Upaniṣadic truth. The Vārtikakāra rejects the Mīmāṃsaka's standpoint regarding the necessity for karma and answers their contention that *śabda* cannot impart jñāna. Mukti is the real state of the Self- Sachchidānanda Brahman and is not anything to be acquired. Ajñāna hides this state, and when it is removed, the real state of jñāna and bliss stands revealed. The competent aspirant must investigate the truths of the Upaniṣads to secure jñāna.





1. *Sri Sureśvarācārya ; His contribution  
to Indian Philosophic Thought* ... 1  
Svami Virupakshananda,  
Sri Ramakrishna Mission, Madras.
2. *Sureśvarācārya's ' Naiṣkarmyasiddhi '* ... 11  
Prof. M. K. Venkatarama Iyer, M. A.,  
( Gold Medalist )  
Formerly Professor and Head of  
the Department of Philosophy,  
National College, Tiruchirappalli.
3. *Advaita and Ethics* ... 21  
Svami Adidevananda,  
President, Sri Ramakrishna Mission,  
Mangalore.
4. *Sureśvarācārya :*  
*The Great Advaita Philosopher* ... 25  
Dr. (Miss) Anirba Sen Gupta,  
M. A., Ph. D.,  
Reader in Philosophy—  
Patna University and Head of the  
Department of Philosophy,  
Magadha Mahila College, Patna.
5. *The Truth Eternal* ... 32  
A. V. Venkatasubban, M. A.,  
Retd. Joint Secretary,  
Ministry of Home Affairs,  
Govt. of India, New Delhi.

6. **Sambandha Vartika of Sureśvarācārya ...** 37  
 T. V. Anantaramaseshan, M. A.,  
 Asst. Editor 'The Hindu'.  
 (Formerly, Lecturer in Economics,  
 Loyola College, Madras)
7. **Ācārya Sureśvara — the Unique Syncretist** 47  
 V. Venkatachalam, M. A.,  
 Vedānta Śiromani; Vedānta Viśarada,  
 Head of the Department of Sanskrit,  
 Vikrama University, Ujjain.

# SRI SUREŚVARĀCĀRYA: HIS CONTRIBUTION TO INDIAN PHILOSOPHIC THOUGHT

— Swami Virupakshananda

Never has a system of thought so dominated the cultural history of India as the *Advaitic* Thought. It has ever been the Soul of the East. The subtle infusion of this Asiatic soul has rejuvenated many a wearied body. It has been the effective cure to the 'pessimistic oriental stoicism of Schopenhauer and the despondent epicureanism of Renan', as it had been to the *viṣāda* of Arjuna, of epic fame. Ever since the dawn of civilisation this Monistic Philosophy has been shaping the speculative thought in India. As Swami Vivekananda puts it, it has saved India and her hoary culture from dogmatic slumber and materialistic onslaught twice, once when the Buddha brought the *Vedāntā* to light and gave it to the people, and again, when Sankaracarya arose and revived the *Vedānta* Philosophy.<sup>1</sup>

It was given to Sankara, in whom "the devotion of Francis of Assisi, the intellect of Abelard, the virile force and freedom of Martin Luther and the political efficiency of Ignatius Loyola united<sup>2</sup>", to formulate and establish the *Advaita Vedānta* as the basis of every religious sect that India has known. By his enlightening dialogues, encyclopaedic learning, and

unshakable confidence in the utter perfectibility of man, he attracted a number of disciples. Some came to argue, but remained to pray; some challenged but renounced to serve and to spread his message. Śrī Sureśvarācārya is one such luminary who challenged the Master. The challenging soul of the hardened *Mīmāṃsaka* must have found a new joy in combating the dialectic skill of Sankara. Never had he experienced a tougher kind of dialectical wrestling which incidentally turned him into a passionate lover of Wisdom and an ardent follower of his Master. The redoubtable challenger remained to follow the foot-steps of the Master and dedicated his life to interpret, amplify and vindicate the thoughts of his divine Master.

General tradition equates Sureśvara with Maṇḍana, the doughty champion of *Pūrva Mīmāṃsa* before he was converted to the *Advaitic* view and way of life, and also with Viśvarūpa. In his *Śankara-Digvijaya*, Vidyāraṇya identifies Maṇḍana with Viśvarūpa.<sup>3</sup> This equation has been regarded by many scholars as untenable. Maṇḍana is the author of *Brahma Siddhi* and Sureśvara is the author of *Naiṣkarmya Siddhi*. The doctrinal differences in the two works have, to a great extent, been marshalled to set aside the traditional view of equation.<sup>4</sup> Some hold that there existed two different personalities bearing the same name. One who was met by Sankara on his way to Viśvarūpa, died as a *gṛhastha*; and the other, known also as Viśvarūpa and Umbeka, was converted by Sankara to his view-point and was

ordained a *Sannyāsin* with the new name of Sureśvara and was placed in charge of Srīgeri Mutt. Of the two, the former does not lay any claim to literary fame whilst the second Maṇḍana alias Viśvarūpa is the reputed author of many works in various fields.<sup>5</sup> Thus an assertive conclusion either way has become hardly possible. Long ago the wise old Socrates said to Crito, "Do you then be reasonable and do not mind whether the teachers of philosophy are good or bad, but think only of philosophy herself". With slight modification the same sentiment can be reechoed for our benefit. "Do you be reasonable and do not mind the equation of two different personalities; but think only of philosophy herself".

Sureśvara stands out in undiminished splendour among the post-Sankara philosophers. His celebrated *Naiṣkarmya Siddhi* and *Vārtika* on the *Bṛhadāraṇyaka-bhāṣya* are very often quoted as an authority by later philosophers. In all, five works have been attributed to him. Tradition has it that immediately after his conversion into *Sannyāsūśrama*, Sankara commanded Sureśvara to write a *Vārtika* on his *Sūtra-bhāṣya*. The pupils of Sankara distrusted the genuineness of Sureśvara's conversion and feared that he, an incorrigible *karmaṣha* prior to his conversion, might misinterpret *Sūtra-bhāṣya* to favour his own ideals. Pained at this, Sankara commissioned Sureśvara to vindicate his stand by writing an independent treatise. The result is *Naiṣkarmya Siddhi* in which the author takes particular care to interpret, amplify and vindicate the thoughts of

his divine Master. It has five commentaries, viz., *Bhāvatāttvaprakāśikā* by Citśukha, *Vidyāsurabhi* of Jñānāmṛta, the pupil of Uttamāmṛta, *Naiṣkarmya-siddhi vivaraṇa* of Akhilātman, the pupil of Daśarathapriya, *Sārātha* by Rāmadatta and *Candrikā* of Jñānottama. He also wrote, at the behest of his Master, a *Vārtika* on the *Bṛhadāraṇyakopaniṣad-bhāṣya*, consisting of 11,151 verses. Here he elucidates, elaborates and often improves upon the masterpiece of his Master. It is considered second only to the masterpieces of Śankara and is widely quoted as an authority by the later writers. This has been commented upon by Ānandagiri in his *Śāstraprakāśikā* and by Ānandapūrṇa in his *Nyāyakaḥkalpalatikā*. He wrote a similar *Vārtika* on the *Taittirīyopaniṣad-bhāṣya* which throws much light upon the text and the *bhāṣya*. By virtue of the *Vārtikas* he wrote, Sureśvara is popularly known as the *Vārtikakāra* in the *Advaita* tradition. The *Manasollāsa*, a metrical commentary on Śankara's *Dakṣiṇāmūrti Stotra*, and the *Pañcikaṛaṇa Vārtika* based on a prose work of Śankara's, named *Pañcikaṛaṇa*, are also ascribed to Sureśvara, though scholars are not unanimous in ascribing the originals to Śankara.

If one wants to have a peep into the individual viewpoints and the doctrines of Sureśvara one must investigate *Naiṣkarmya Siddhi*, his independent treatise. It presents, in the words of the author, "the quintessence of *Advaita Vedānta*". The book is divided into four *adhyāyas*. The first Chapter

deals with the validity of the claims of Vedic rites and of *Jñāna* as means for the attainment of Wisdom, and concludes by establishing that only *jñāna* is the means, though *karma* might be of use in the preliminary stage. The second chapter is devoted to the exposition of self-realisation which can be attained through the proper interpretation of the unity of *Ātman* as taught by the *Śruti* texts like *tat-tvam-asi*. In the third chapter is discussed the nature of nescience (*ajñāna*), its relation with the self, and the manner of its destruction. The fourth chapter summarises the central ideas of the first three chapters and concludes with a description of the nature and behaviour of the perfected sage and the enlightened *sādhaka*.

The word *Naiṣkarmya siddhi* occurs for the first time in the *Bhagavad Gītā* in the verse *Naiṣkarmya siddhiṁ paramāṁ sanyāsēnābhigaccati* where the Lord tells Arjuna, "One attains the supreme state of freedom from action, by renunciation" <sup>7</sup> Students of *Gītā* know it well that one can not attain the stage of *Naiṣkarmya* by mere nonperformance of action nor can one attain perfection by mere renunciation. <sup>8</sup> Following this, *Śankara* too interprets *naiṣkarmya siddhi* as the perfect state of one who has transcended all *karmas* through the knowledge of the highest Self and remains as the actionless Self, and he fortifies this by quoting another verse from the *Gītā* where the Lord says, "Renouncing all actions by thought and being self-controlled, the embodied one rests happily in the nine-gated city, neither at all acting

nor causing to act.<sup>9</sup> To Sureśvara too the term *Naiṣkarmya siddhi* is a synonym of *samyagjñānam*—right intuition. When right knowledge dawns, the self together with all that is objectivity in knowledge vanishes. All the illusory appearances are due to the imposition of *ajñāna* on the pure Self, which, however, cannot thereby disturb the unity of the Self. A correct intuitive knowledge of the *Vedāntic* texts like *tat-tvam-asi* wipes out ignorance about the Self. This becomes clear when the author himself says that “religious ceremonies do not, and cannot lead to the holy and that for the released there is no more need for religious activity” (4. 54).

In his *Naiṣkarmya siddhi* Sureśvara refutes in a number of verses the theory that *mukti* can be attained by the observance of obligatory *karmas* to the exclusion of *kāmya* and *niṣiddha karmas* by stating that obligatory action cannot lead one to release. It is intended to remove sins and not for conferring liberation which can be had only by right intuition of the unity of *Ātman*. *Ekātmasya svata evānubhavamātrātmakatvāt*, (1-89). The view of Bhartṛprapañca that conjunction of knowledge and work (*jñāna-karma samuccayā*) leads to liberation and that Brahman was both *Dvaitic* and *Advaitic* too has been refuted (1-68 to 78). The view that ‘by injunctions like ‘*ātmetyevamupāsita*’ and ‘*ātmā vāre draṣṭavyaḥ*’ etc, the seeker is directed to perform action’ is also summarily rejected by a remark that ‘the knowledge of Reality which destroys the ignorance about the Self, the root-cause of all evil,



and which is the means of release is not dependent on human effort to be the theme of injunction. (see *saṃbandokti* 1-88 *Apuruṣatantratvād vastuyāthātmya-jñānasya*).

Surcśvara's interpretation of the *Vedāntic* text 'tat-tvam asi' is elaborately given in the second Chapter of *Naiṣkarmya siddhi*. The intuitive apprehension of the true meaning of *tat-tvam-asi* alone gives rise to direct realisation of the unity of *Ātman* which is the only means of obliterating all traces of *avidyā*. A mere empirical mode of reasoning (3-47 to 50) or even the *Vedic* reasoning (3-57, 113; 4-15, 16) is not capable of delivering the goods with regard to the knowledge of the intuition of the unity of the Self.

Surcśvara's deep reverence for and devotion to his Master is highlighted in his *Naiṣkarmya siddhi* as well as in his *vārtikas*. As if to compensate for the distrust of his brother disciples, he pays reverence to his teacher in many verses at the beginning and at the end of the work and endeavours in many ways to vindicate the soundness of his entire work on the authority of *Śaṅkarācārya*. He speaks of the far-reaching fame of the Master in superlative terms (*Tait. Vār. 1-2*; *Bṛh. Vār. 6-5-25*); he calls him the teacher of teachers (*gariyasi*, N. S. 1-2); he even draws comparison between the Philosopher and God when he says that "the knowledge which flows from the feet of Viṣṇu, which destroys the entire worlds of births; that knowledge Śaṅkara had acquired through Yoga. I worshipped with great

devotion the all-knowing preceptor established in *Brahman* and accompanied by a group of sages, I received through him, the treasure of excellent virtues, the knowledge illumined by the Upaniṣads, even exactly as Bhagiratha obtained the sacred Ganga from Śiva. I have communicated it to the sufferers, out of compassion for them, so that with that their transmigratory existence may be put an end to" (N S. 4-76).

Sureśvara's ironical sneerings may sometimes baffle his opponent, sometimes they may even incense him, for he sarcastically says, "Thus you prattle in dream, since sleep has enveloped your spirit (1-89)", sometimes he becomes even harsher and does not hesitate to call his opponents dialectical dogs (*tārkiṇaśvabhāṣa* 2-85). His contempt for the body and his tirade against women in general betray a sort of enmity to the world. He calls the body an impure mass (2-13), a skeleton fit to be the cause of the quarrel of dogs (*Śvabhāṣa krodhikṛte dehe* etc, 2-13-14). Many a half-truth and untruth is treated mercilessly. His indictment, 'Thus O (foolishly) happy hearts, allow (yourselves) to be blown up in spirit in respect of your cleverness, your words echo too very loudly, and your understanding is clouded with the smoke of the sacrificial hall (1-22)' reveals his impatience with the opponents.

It is a stupendous task indeed to attempt to present the mind and work of a genius like Sureśvarācārya clearly and distinctly. But a sustained effort at probing into the fundamental contents of his

works will leave one and all the wiser and help clarify and solve many a riddle of *Vedānta* philosophy. *Naiṣkarmya siddhi* is a spiritual treat in which logic and mysticism play their parts freely, hand in hand, in close co-operation. The author has Knowledge; he has a felicity of expression; he declares that *happiness* is the supreme good of human life; and points the way to it. *Brahman* is *happiness itself*; *brahma sākṣātkāra* culminates in *ātmānubhava*; the golden mean that leads to *Bliss of Self* is the right intuition of Unitive Knowledge. *Let the wise then drink deep its nectar and be free!*

### NOTES

1. Complete Works of Swami Vivekānanda, Vol. II, pp. 138-139. Advaita Ashrama, 1963.
2. Sister Nivedita.
3. *Sankara Digvijaya* of Vidyāranya, VIII-63.
4. After a thorough examination of the entire data, Prof. Kuppuswāmi Sāstri, in his historic introduction to *Brahma Siddhi*, comes to the conclusion that Maṇḍana Miśra is not to be identified with Sureśvara. See introduction to *Brahma-siddhi*.
5. See foreword by P. P. Subrahmanya Sāstri to *Brahma-siddhi*.
6. *Naiṣkarmya Siddhi* 1-1. *Aṭeṣa-vedānta-sārasaṅgraha*.
7. Bhagavad Gītā, XVIII-49.
8. *Ibid* III-4.
9. *Ibid* V-13.

# ŚUREŚVARĀCĀRYA'S NAIŚKARMYA SIDDHI

— M. K. Venkatarama Iyer.

Though Sureśvara is generally known as the Vārtikakāra by reason of the gloss that he wrote on Sri Sankara's *Taittiriyaopaniṣad Bhāṣya* and *Bṛihadāranyakopaniṣad Bhāṣya*, he is equally famous as the author of *Naiṣkarmya siddhi*. There is evidence in this work (I. 3; IV. 74, 76) to show that he wrote it at the express command of his Guru, Sri Sankara. The latter had a special reason in asking him to write on this particular theme. Before his conversion to the Advaitic persuasion, Sri Sureśvara was a staunch Mimāṃsaka and was known as Mandana Miśra, though he may not be the same as the Mandana Miśra, well known as the author of *Brahma siddhi*. Eminent scholars like the late Prof. M. Hiriyanna of Mysore and the late Prof. S. Kuppuswami Sastri, have adduced sufficient proof to show that the two Mandana Miśras are different. They base their conclusion on the doctrinal differences between the *Brahma siddhi* of Mandana Miśra and the *Naiṣkarmya siddhi* and the *Vārtikas* of Sri Sureśvara. Yet other scholars like the late Prof. P. P. S. Sastri, have shown that the doctrinal differences are not after all so formidable as to be incapable of explanation in view of the debate and the consequent conversion that came upon Mandana Miśra. We need not however enter into this question as it is not quite relevant to our theme.

As a Mimamsaka, Sureśvara firmly believed that the meticulous performance of the karma enjoined in the earlier portion of the Veda was the royal road to liberation and the propositions in which works were enjoined were the truly purportful ones. Assertive sentences like 'Tat Tvam Asi' were somehow to be made subservient to the former. Jnana regarding the nature of the Self, as conveyed by the assertive sentences was considered ancillary to the proper performance of Vedic ritual.

In the course of his walking tours through the length and breadth of this vast sub-continent, Sri Sankara first happened to meet Kumarila Bhatta, one of the chief exponents of release through works. But as he was immolating himself for an offence that he gave to his teacher, there was no question of holding a dialogue with him. At his suggestion Sri Sankara proceeded to Māhīsmati to meet Mandana, his direct disciple.

The dialogue with Mandana lasted several days, his learned wife acting as the umpire. At length she gave the decision in favour of the visiting Sanyasin. In fulfilment of the original agreement, Mandana had to embrace the ascetic way of life, and he did so, cheerfully. Thereafter he came to be known as Sureśvara. He was the first disciple of Sri Sankara and proved to be an able exponent of the Advaita of his master. The latter had so much faith in him that he asked him to write on a theme which meant the complete negation of his previous convictions.

The term *Naiṣkarmya siddhi* literally means the attainment of the state when action, sacred or secular, ceases to be binding on an individual. निर्गतं कर्म यस्मात्स निष्कर्मा । निष्कर्मणो भावः नैष्कर्म्यम् । तस्य सिद्धिः निश्चयः । The term occurs in the Gita (XVIII-49). Sri Sankara explains it as follows:—

निर्गतानि कर्माणि यस्माद्विष्णुवद्व्यक्तमसंयोज्यात्स निष्कर्मा  
तस्य भावो नैष्कर्म्यम् । नैष्कर्म्यं च तत्सिद्धिश्च वा नैष्कर्म्यसिद्धिः ।  
नैष्कर्म्यस्य वा निष्क्रियामरूपानन्दगान लक्षणस्य सिद्धिः निष्पत्तिः ।  
It is the state where action ceases to be obligatory on a man by virtue of his knowledge of the actionless Brahman as his very Self. According to the second explanation given by Sri Sankara, *Naiṣkarmya Siddhi* is the attainment of the state in which one remains firmly established as the actionless Self. There is not much difference between the two explanations. Whether it is the realisation of the identity of one's Self with the Brahman as transcending the sphere of relativity or the realisation of one's own true Self as neither an agent (*kartā*) nor an enjoyer (*bhoktā*), it makes little difference. It is this realisation or the attainment of the perfect state where one feels that he is ■ *kritakritya* that is connoted by the term *Naiṣkarmya siddhi*. Needless to say that the acceptance of the command to write on this theme meant for Sureśvara ■ thorough break with his past, a complete repudiation of his previous convictions. Asking him to write on this theme meant also that Sri Sankara was convinced that his disciple's conversion was complete and without reservations of any kind. It incidentally set at rest the misgivings in the minds of the other disciples.

The work is partly in verse and partly in prose. There is reason to think that the verse portion, amounting to over four hundred slokās, constituted the original work and that the prose passages, called *Sambandhokti*, were added later to supply connecting links between the verses, though the latter by themselves make a coherent whole. The book is divided into four chapters. The first is mainly polemical, devoted as it is to the refutation of rival views regarding the means to release, whether it is solely *Karma*, or solely *Jnana* or a combination of both, what is known as *Jnana Karma Samuccaya*. The second sets forth the qualifications, general and special, requisite in the student who could profit from the instruction of the Guru. The third deals with the nature of Brahman, whether it is *Saguna* or *Nirguna*, the relation between the Atman and Brahman and whether the Self stands in need of any proof. The fourth sets forth the nature of release, both here and hereafter. Though the work is called '*Naiṣkarmya siddhi*', it is really a work on Advaita metaphysics, as the author himself says in one place अशेषवेदान्तसारसंग्रहप्रकरणम् । It is modelled after Sri Sankara's *Upadēśa Sāhasrī*. Many quotations from it are to be found in the concluding chapter. Hence it serves as a very useful introduction to the study of *Upadēśa Sāhasrī*. Though there are several commentaries on this work, the best known is the *Candrikā* of Jnānōttama. It is very lucid, neither too brief nor too elaborate. It comes to the rescue of the student just where he feels some difficulty in following the exact sense of the original text.

In the initial passage the author sets forth the aim of the work as follows "All living beings, from Brahma down to the tuft of grass, exhibit a natural tendency to be rid of every kind of misery and therefore make a spontaneous effort to overcome it. But the experience of misery arises from our association with the gross physical body which, in its turn, is the outcome of the merit and demerit that we have acquired in our previous janmas. So long as we engage in action, whether of the enjoined or of the prohibited variety, we cannot avert the accumulation of merit and demerit. As long as we are under the sway of desire and aversion, we cannot abstain from action; desire and aversion are our natural reactions to the attractive and repulsive feature of the objects outside of us. Objects will appear to be outside of us and therefore as not belonging to us so long as we are in the grip of the sense of dualism. Belief in dualism is the natural outcome of primeval ignorance. Therefore ignorance is the ultimate cause of misery. The only effective remedy is to acquire right knowledge regarding the nature of the Self. With the advent of right knowledge, ignorance will automatically disappear and the bliss that is natural to the Self will stand self-revealed. Misery will then vanish without leaving a trace behind.

From this statement it is clear that in the author's opinion, *jnana* or knowledge relating to the real nature of the Self, as embodied in *Mahāvākyas* like 'Tat Tvam Asi' is the direct and infallible means to the attainment of everlasting bliss which is only



another name for liberation or Mōkṣa. Works, though of the enjoined variety, will only serve to forge fetters in the shape of *punya* or merit. This will entangle us in the cycle of repeated births and deaths. Continued performance of *karma* will further strengthen the sense of dualism.

Surēśvara, therefore, first joins issue with the Mimamsakas who maintained that the proper performance of *Nityakarma* and firm absention from *Kāmya* and *Pratiṣiddha Karma* was the sole means to the attainment of liberation by which they meant only freedom from the limitations of empirical life. *Kāmya* and *Pratiṣiddha Karma* was no doubt to be given up but not *Nitya Karma*. Performance of the former will entail the sin of commission while absention from the latter will entail the sin of omission. At no stage in life could one think of giving up the performance of *Varnāśrama dharma* which is what they mean by *Nityakarma*.

As a natural corollary they maintained that passages which enjoined action were the really purportful ones and assertive propositions like *Tat Tvam Asi* were subordinate to the former. Taken by themselves the latter were meaningless. This view they stated in the form of a sūtra; "आप्तयस्य कियार्थत्वाद्दानर्थक्यमतवर्थात्ताम्".

It is well known that Sri Sankara has combated this view most vigorously in his commentary on *Vedānta Sūtra* I. i. 4. Sureśvara states the *Pārva-pakṣa* in I. 9. मुक्तेः किं गमिः सिद्धत्वाज्ज्ञानं तत्र करोति किम्. By way of refutation, Sureśvara points out that so long

as we believe in the binding nature of *Kāmya*, all talk of release is meaningless. In the first place, it is not quite possible to completely abstain from *Kāmya* and *Pratīṣiddha Karma* (I. 81.). Even granting that we succeed in abstaining from them, the performance of *Nitya Karma* will only serve to confirm our belief in dualism and not dispel it (I 96.). The prescription of abstention from *Kāmya* and *Pratīṣiddha Karma* and the correct performance of *Nitya Karma* amounts only to tinkering with the problem and not solving it. Further analysis is necessary to discover the root cause of our bondage. It is foundational ignorance and the sense of dualism resulting from it. Just as darkness can be removed only by light and not by any other means, even so fundamental ignorance can be dispelled only by the acquisition of right knowledge relating to the Self. This conclusion he states in unmistakable terms in I. 99.

अतः सर्वथमाणां नु वादः नः कायकर्मभिः ।

स्नुर्धितः न मुक्तिः स्यादज्ञानादेव हि सा यतः ॥

Though Sureśvara, like his Guru, denies the competence of *Nityakarma* to lead to release directly, he yet admits that it is indirectly helpful and that it is incumbent so long as right knowledge has not dawned on us. It is *Ārādupakāra* (I. 45 and I. 52). The performance of *Varnāśrama dharma* will help to eradicate the selfishness natural to man and make him conscious of the rights and privileges of others. It will rationalise his first impulses and cure him of his egoism and narrow-mindedness. Jnanottama states all this in his commentary on I. 45.

Even among the Vedantins there were thinkers who took the view that the real import of a vedic sentence was to convey an injunction; not about the performance of ritual, but about the practice of meditation. The statement in *Bṛihadāranyaka* (I. iv. 7) 'आत्मेत्येवोपासीत' is an instance in point. Assertive propositions like *Tat Tvam Asi* are subsidiary to such injunctive propositions as furnishing the theme for meditation. Knowledge of the highest reality as revealed in the so-called *Mahāvākyas*, is only mediate and indirect, for such is the nature of all knowledge conveyed through language. A further process known as *Bhāvana* or *upāsana* or *Prasamkhyāna* is necessary to transmute the mediate and indirect knowledge into an immediate and direct experience. Hence after receiving the instruction about *Mahāvākyas*, the student should engage in deep meditation. This is what is enjoined in Vedic statements. Long and continued practice of *Prasamkhyāna* will result in Brahman-realisation. Between receiving the instruction and the final realisation, there is an interval, long or short, when the student still continues in the realm of dualism. Hence he cannot abstain from *Nityakarma*.

This is the view of Brahmadatta and Mandana Miśra. In the *Sambandhokti* to I. 67 Sureśvara refers to this view though he does not mention the names of the thinkers who upheld it. Manottama identifies them as Brahmadatta and Mandana Miśra.

*Prasamkhyāna* is defined in III 90 as concentration or one-pointedness of mind brought about by continued practice.

अभ्यासोपचयाद्बुद्धेर्यस्यादेकाग्रमेव तत् ।

In his *Brahmasiddhi* (P-35) Mandana Miśra states the need for *Prasamkhyāna* as follows:—

निर्विचिकित्सादास्रायादभ्यगतात्मतत्त्वस्य अनादिमिथ्यादर्शना-  
भ्यासोपचितवलयस्तंस्कारसामर्थ्यान्मिथ्यावभासानुवृत्तिः । तच्चिद्वृ-  
त्तयेऽस्यभ्यपदेश्यम् । तच्च तददर्शनाभ्यासो लोकसिद्धः । अभ्यासो  
हि संस्कारं द्रढयन् पूर्वसंस्कार प्रतिबन्ध स्वकार्यं संतनोति ॥

Like Brahmadatta, Mandana also believed that in the interval between the hearing of the *Mahāvākyas* and the transmutation of that knowledge into an immediate experience, *Nityakarma* continues to be binding on the student.

Sureśvara denies the need for *Prasamkhyāna* after the hearing of *Mahāvākyas*. Assertive propositions like *Tat Tvam Asi* are self-sufficient in the matter of producing the direct and immediate experience of one's identity with Brahman. Since the latter is no other than the Self of the knower, the knowledge will be direct and immediate and not mediate and indirect. *Prasamkhyāna* may be useful in excluding distractions but for that reason it cannot be exalted to the status of a new *Pramāṇa*. Giving undue importance to *Prasamkhyāna* is as absurd, says Sureśvara, as making the eye the organ of taste:

अज्ञातममनादस्य प्रमाणं सदसीति चे ।

युष्मत्सन्तेऽन्यतः कुर्युस्तेऽङ्गापि रसवेत्तम् ॥ (III. 117)

There is a detailed refutation of the view held by Brahmadatta and Mandana Miśra relating to the need for *Prasamkhyāna* and the subordinate position

to be assigned to assertive propositions and exalting the injunctive passages to the rank of the really purportful ones in I 67, III 88-93 and III 123-126, but it is not possible to state it in full in a short paper, nor is it necessary.

Bhārtrprapaṇca was also a thinker of some eminence in the Pre-Samkara period. He also believed in *Jnana-Karma-samuccaya* though for a different reason. His notion of Brahman was that of an identity in the midst of differences. The one, by virtue of an inner impulse, has gone forth into the forms of the Many. Both the One and the Many are equally real. Just as the ocean is one when viewed as a mass of water but many when it appears as waves, foam and bubbles and just as the tree is one when viewed as one organism but many when viewed as branches, twigs, foliage, flowers and fruits, even so Brahman is one when viewed in isolation but many when taken in relation to the world of diversity. Since diversity is quite as real as Brahman, social obligations become binding on the individual even in the final stages. To appreciate the unity of Brahman *Jnana* has to be acquired. Thus there is need for both *Jnana* and *Karma*.

Bhārtrprapaṇca's notion of the concrete universal is self-discrepant. The substance of Sureśvara's criticism is that the notion is a self-contradictory one and the same entity cannot be both identical with itself and at the same time different from itself. Identity and difference are polar opposites and are mutually incompatible. They can

no more inhere in the same entity than darkness and light in the same room.

Viewed properly, it will be found that the one is the reality and the many are mere appearances. With the advent of right knowledge the appearances are bound to fall away and with them the need for obligatory deeds also. Śūresvara's criticism of the notion of the *Concrete Absolute* is contained in I.68-78.<sup>1</sup>

He goes further and points out that if *bhēdha* and *abhēdha* subsist together even in the final state the fate of the man who has realised his identity with all the finite selves will indeed be very miserable since he will have to share all their sorrows, if also their joys. In his unenlightened state he had to experience only the incidence of sorrow that fell to his lot, but in the enlightened state, by virtue of his feeling of identity with all the Jivas, he has necessarily to bear all their sorrows also. Thus the last condition becomes worse than the first. This is the *reductio ad absurdum* of the notion of *bhēdābhēda*. He states it thus :

भिन्नाभिन्नं विशेषैश्चेद्दुःखं स्याद्ब्रह्म ते भुवम् ।

अक्षयदुःखिता<sup>1</sup> च<sup>2</sup> स्याद्दहो प्रणामशदिनेम् ॥ (I.78)

Brāhman cannot therefore be viewed as an identity in the midst of differences, but as bare identity with the appearances of difference. It is not *Pariṇāmi Nitya* but *Kūṭastha Nitya*; with the dawn of right knowledge, the apparent differences will drop away and the obligation to engage in *Nitya Karma* will automatically cease. The attainment of the state when action ceases to be binding on a man is called *Naiṣkarmya Siddhi*.

## ADVAITA AND ETHICS

—By Swamy Adidevananda—

We again and again read in the sacred texts that the knower of Reality transcends good and evil. Western scholars have very often misunderstood texts of this nature. It may mean also when an evil act is committed before an enlightened sage he not only is indifferent to such act but also does condone it. So there is a necessity for explaining this transcendence of the moral values.

The last portion of the fourth chapter of *Naiṣkarmyasiddhi* concerns itself with an elucidation of the characteristics of the enlightened sage. The perfected sage can never indulge in evil. It is true that enlightenment destroys the life of mortal coil; it wards off prohibitions and injunction to actions.<sup>1</sup> Knowledge removes the entire bondage by merely coming into being. Once when the basic avidyā is removed, misconception arising by that avidyā also goes.<sup>2</sup> Time and space are the effects of delusion; and the Self is not connected with them. When the Self is known there is no knowledge to be acquired, no ignorance to be destroyed.<sup>3</sup> Therefore the sage has no duty to perform. The illusion of the snake may have been sublated, but the trembling arising from the fear of the snake may linger a little while. In the same way, even after the delusion is destroyed, the effects of delusion may linger a little longer.<sup>4</sup> This is proved by our own experience and tradition.

An uprooted tree is destroyed by withering away; in the same way the sage who has known the Self lives till the cessation of his body is effectuated by the exhaustion of his actions.<sup>5</sup> But he can never indulge in evil with impunity. Sri Sureśvara asks: If the man who has awakened to the non-dual Consciousness behaves as he likes, what is the difference between a dog and a man of knowledge in the matter of eating impure food!<sup>6</sup>

The reply is as follows: Licentious conduct is impossible for an enlightened sage. Vice springs from ignorance. From ignorance arises licentious conduct. How can there be licentious conduct in a condition which is the fruit of highest virtue? The *Gita* also says, 'All his endeavours are free from taint of desire'.<sup>8</sup> Even the seeker after enlightenment hates evil even though he is liable to temptations. One of the pre-conditions of spiritual life is he should shun happiness arising from the life of senses—here and beyond. The sage, having become one with the Supreme Object, descends to no evil. His holiness and virtue are spontaneous. They are not sustained by ethics of closed morality. They are the dynamic expression of his spiritual life. There is a difference between closed morality and open morality. While open morality is spontaneous expression of a holy life, the closed morality is the expression of man-made laws and injunctions. If the former is vertical the latter is horizontal.

So according to Sri Sureśvara the enlightened sage can never indulge in evil though he is not



bounded by moral obligations. He quotes the telling words of Sri Sankara that even a hungry man does not like to eat poison, let alone a well-fed person unless he is an idiot?

While transcendence of evil is negative, transcendence of good requires elucidation. Transcendence of the good has a different meaning. He transcends the good in so far as it is a means, an effort for self-realization. Means symbolizes moral and spiritual struggle. It is the result of a moral and spiritual effort. Even after moral struggle in transcended the goodness remains as a spontaneous expression of his nature. It is a superior form of sattva conducive to higher form of meditation. An enlightened man is not obliged to fight evil. The good is transmuted into the holy life. Underneath the good evil may persist though controlled and subjugated, but the holy life manifests after the entire destruction of the evil. In the holy life the Visuddha-Sattva exercises infinite power and influence.

He has reached the pinnacle of moral discipline. This is the state of the Jivan-Mukta. His release is not a post mortem condition but immediate awareness of bliss.

The man of enlightenment, says Sri Sureśvara, accepts everything and denies everything, that is he accepts the world of duality from empirical standpoint and denies the world from the standpoint of ultimate reality.<sup>10</sup> Apart from virtues like non-hatred which are natural to him and not of the

nature of means, he engages himself with beneficent action in the *Gītā* way. He accepts the world in the lokasaṅgraha sense of the *Gītā*. Moreover, Sureśvara accepts the value of Śruti in the performance of the duties of an enlightened sage. Study of the scriptures, teaching, helping others in accordance with their nature, non-violence, practice of Dharma, etc., -mean accepting the world. These can never be given up as long as the body lasts but a man of wisdom knows that Ātman is the highest reality. It is well to remember that the author of *Naiṣkarmyasiddhi* became the first pontiff of Śringeri Pīṭha and managed all the empirical business of the Maṭha.

It is exhilarating to learn that the Samādhi of Sri Sureśvara is being renovated and a Commemoration volume is planned.

### NOTES

1. *Naiṣkarmya Siddhi*, IV. 56
  2. *Ibid* IV. 57
  3. *Ibid* IV. 58
  4. *Ibid* IV. 60
  5. *Ibid* IV. 61
  6. *Ibid* IV. 62
- बुद्धाद्वैतसत्त्वस्य यथेष्टाचरणं यदि ।  
शुभां तत्त्वदृशां चैव को मेदोऽशुचिमज्ञणे ॥
7. *Ibid* IV. 63
  8. IV. 19
  9. *Upadeśa-Sahasri*, XVIII. 232
  10. *Ibid* IV. 51

**SUREŚVARĀCHĀRYA:  
THE GREAT  
ADVAITA PHILOSOPHER,  
(800 A D )**

— Dr Ananta Sen Gupta

That birth is not really a painful fall from the height of Divinity is best illustrated by the glorious life of Sureśvarāchārya who belonged to the ninth century A. D. By coming to this world, he was indeed able to serve the humanity as a source of never ending Light for ages to come. He was a worthy heir to Advaita tradition because he had to his credit a number of Advaita texts of which *Naishkarmyasiddhi* was the most valuable.

*Sureśvara and Maṇḍana Miśra*

The commonly-held view about Sureśvara is that he and Maṇḍana were not two different persons. It was Maṇḍana who was named Sureśvara when he became a disciple of Saṃkara. Maṇḍana was a great *Mīmamsa* scholar, when he was defeated by Saṃkara, he decided to become the pupil of Saṃkaracharya. Prof Hiriyanna, however, is not in favour of identifying Sureśvara with Maṇḍana. According to him, Maṇḍana was the author of *Brahmasiddhi*, but nowhere in the available texts relating to Sureśvara, he was ever spoken of as the author of the said text. In his philosophical outlook also, Sureśvara differed fundamentally from Maṇḍana and so in the opinion

of Prof. Hiriyanna, he should not be identified with Maṇḍana Miśra.

*Some Aspects of his Philosophy :*

*Ābhāsavāda* :— In the Advaita Vedānta, we come across three important views regarding the relation between Brahman and the individual soul :—

1. Pratibimbavāda,
2. Ābhāsavāda,
3. Avacchedavāda.

Sureśvara was an upholder of *ābhāsavāda*. According to this view, *jīva* is a semblance (*ābhāsa*) of Brahman. Just as the *ābhāsa* of the face is different from the face and is false, in the same way, the semblance self (*cidābhāsa*) is different from Brahman and is false. Just as a jar, as different from its existence-part (*sadāṃśa*) is false, in the same manner, the Jiva, which as semblance is different from Brahman, is false. The Jiva is a mere appearance of Brahman in the *antaḥkāraṇa*. Since there are many *antaḥkāraṇas*, there are many *cidābhāsas* and so there are many *jivas*. The *jiva*, however, is a mixed category. It is *cidābhāsa* plus *antaḥkāraṇa*. Being an *ābhāsa* of *cit*, it possesses consciousness, and being an *ābhāsa* in the *antaḥkāraṇa*, it seems to possess also *kartritva*, *bhoktritva* etc. which are really the characteristics of the internal organ. Again, this *ābhāsa* of *cit* is beginningless. It remains imprisoned in that internal organ till liberation. So, that *jiva* has to move round the cycle of births and deaths to reap the fruits of its actions,

The *Jīva* undergoes pleasure and pain according to its own actions and so it can never be regarded as non-different from Pure Immutable Consciousness. Just as pleasures, pains and their enjoyment are false, in the same manner the semblance enjoyers too are false. So, there can be no liberation unless the *cidābhāsa* is negated. Just as the form of a man (*puruṣa-svarūpa*) is realised only when the 'pillar-knowledge' or *sthānu-buddhi* is completely destroyed by *puruṣa-buddhi* in the same manner the nature of Brahman is realised when *jīva-buddhi* is completely negated by Brahman-awareness. The *samānā-dhikaraṇa* (apposition) between the *jīva* and Brahman is through sublation and not through identification.

The *ābhāsa* of *cit* in the *jaḍa* (unconscious) principle, cannot, however, be confirmed by logical arguments: but this is to be suggested as otherwise the apparently intelligent actions of the unconscious principle cannot be explained. The *antahkarana*, though unconscious, is yet acting in the manner of a conscious principle. So, to explain this apparently conscious activities of the internal organ, we have got to suppose the *ābhāsa* of *cit* through it. This view of the *advaita* has a close resemblance to *Sāṃkhya* because the latter also believes in the *cetanāviṣṭa* (permeated with consciousness) condition of the *buddhi*. *Puruṣa*, however, does not undergo any change due to such *āveśa*. The intelligised *buddhi* acts in the manner of a conscious principle. (The intellect, which is essentially *sāttvika*, is very transparent and as such it bears close resemblance to *Puruṣa*.) There is beginningless *sannidhāna* between

the Buddhi and Puruṣa. In the bound condition, the Buddhi has no feeling like 'I am not conscious'; Jiva Puruṣa too which is caught in the snare of the intellect, is devoid of awareness in the form "I am not active." The absence of these two awarenesses which creates the bound condition is called *āveśa* and this is caused by *anādisannidhāna* and *aviveka*. Thus, both the sāmkhya and the advaita vedānta admit that in the bound condition, both cit and acit are perceived as one (*ekadarśanam*).

*Naiṣkarmya according to Sureśvara*:— In his Philosophy, Sureśvara has contended that emancipation cannot be obtained through performance of actions. It is the true knowledge revealed through *Vedānta vākya* which alone possesses the power of destroying ignorance completely; but action, which is not opposed to ignorance, cannot destroy it. Action thrives on ignorance and then blossoms into innumerable petals (in the forms of dharma, adharma etc.) which result in bondage and pain. Liberation is not anything which is produced: It is the same thing as destruction of ignorance and ignorance is destroyed only by knowledge. Daily and occasional duties only help the agent to purify his intellect and it is with this end in view that the aspirant is advised to perform his daily and occasional duties. (*Naiṣkarmyasiddhi* 1 . 50). Performance of daily duties results in the generation of merit; merit removes vices, and thereby the intellect is purified. Purified intellect then reveals the real painful nature of the world to the aspirant and this, in its turn, produces detachment to worldly

objects. Then the aspirant becomes extremely eager for liberation and follows the path of knowledge. Thus, action is only an indirect means (*upāya* by *paramparā*.) In fact, there is an antagonism between knowledge and action. Knowledge negates action. Just as a lamb cannot live in the company of a lion, in the same manner, knowledge and action cannot remain together in the same locus. So, knowledge must not be combined with the performance of duties (i. e., no *jñāna karma samuccaya*.) Since true knowledge and liberation are one and the same thing, it does not require the performance of the *nitya-naimittika* actions.

The view which Sureśvara has tried to refute so vehemently in his *Naiṣkarmyasiddhi* is *jñāna karma samuccaya vāda* of which Bhattaprapaṇḍita was an adherent. According to Bhatti the ultimate reality is both one and many. Dvaita is real and so action which is based on *dvaita* feeling is also real. So, the *prāmāṇya* of *karmakāṇḍa* must be admitted. There is, therefore, joint necessity for knowledge and action. But the *sāṃkhya* philosophy which is also dualistic is not in favour of the theory of *jñāna karma samuccaya*. According to *Pravacana bhāṣya* there can never be a synthesis of action and knowledge, just as dream objects and objects of waking experience can never be combined to serve any purpose of life. Sureśvara, however, has refuted the theory of *jñāna karma samuccaya* mainly on two grounds:—

- A. The conception of Reality as being both one and many is self-contradictory.

- B. When oneness is realised and the otherness is removed by knowledge, there can be no duties to be performed.

We should remember that action which has been referred to in the *Naiṣkarmyasiddhi* by Sureśvara does not include *nīṣkāma karma*. If we go through the texts carefully, we shall find that by action, he has really meant only the actions which are prescribed in the *Mīmāṃsā* and which are all based on the feeling of duality. The different adherents of *jñāna-karma samuccava vāda* have interpreted actions in the sense of *vaidika* duties which pre-suppose a feeling of difference between the agent and his action. *Nīṣkāma karma* which becomes possible only when the ego-sense is removed, does not pre-suppose duality. Hence, it is not improper to say that even in the opinion of Sureśvara, self-less action can be synthesised with knowledge and that there is no antagonism between the two. When Sureśvara describes the relation between knowledge and action as one of opposition, he really considers actions which are done with a sense of duality and which also bring about pleasures and happiness of this world or of heaven; but when the feeling of *sva* is absolutely destroyed, action is wholly spiritualised. To link one's life with the life of divinity is not only to lose one's existence as an individual but also to regain one's reality as egoless pure consciousness. In fact, when an individual has made himself totally free from the sense of agency, he does nothing even if he keeps himself engaged in disinterested social service. The freed soul works for the guidance of



men who are still steeped in ignorance. He is the doer of work and is yet not the doer because he has no sense of "I" and "mine". Disinterested service is the outer side of spirituality and knowledge is the inner side. The performance of actions in a disinterested manner is linked up with social consciousness which in turn produces the feeling of 'universal brotherhood'. Hence, selfless service cannot be decried. Sureśvara's main concern was to attack the *karma kāṇḍa* so as to refute the theory of *jñāna-karma samuccaya* and this he had done in his *Naṣṭkarmya siddhi* with great success. Indeed the performance of actions based on the experience of duality and difference can never be synthesised with the advaita-realisation.

In the end may I offer my deep gratitude and sincere homage to Sureśvarāchārya whom I consider as the burning flame of advaita-vedānta.

---

# THE TRUTH ETERNAL

—A. V. Venkatasubban  
(New Delhi)

‘सत्यान्न प्रमदितव्यम् ।’

“Do not be negligent or casual regarding truth” commands the *Taittiriya Sruti*. Sri Sankara Bhagavatpada’s Bhashya for this is :

‘सत्यान्न प्रमदितव्यं प्रमादो न कर्तव्यः । सत्याच्च प्रमदने अनृत-  
प्रसङ्गः—प्रमाद शब्द सामर्थ्यात् । विस्मृत्यापि अनृते न यत्कव्य-  
मित्यर्थः । अन्यथा असत्य वचन प्रतिषेध एव स्यात् ।’

Even absentmindedly one should not utter what is unrighteous or incorrect. Sri Suresvaracharya in his *varṭika* clarifies this further, at the same time explaining the need for the *Sruti* to repeat this after the earlier injunction:—‘सत्यं वद’

‘विस्मृत्याप्यनृतं नित्यं न यत्कव्यमप्यपि ।  
इत्यस्य प्रतिपरवर्थं सत्यादीति पुनर्धेयः ॥’

(The words underlined are taken from the *Bhashya*). The words ‘नित्यम्’ and ‘अप्यपि’ are significant. There should not be any occasion when one’s words can deviate from the path of rectitude even by a hair’s breadth. We may recall here the *Sruti* “योऽनृतं वदति समूलो वा एष परिक्षुप्यति”—“One whose speech deviates from the path of moral righteousness withers to his roots, perishes without any trace.”

At first sight it appears that the *Sruti* itself goes against this dictum in the next part ‘ब्रह्मवह्नी’ in the

statement — “ब्रह्मविदाप्नोति परम्” — that the “ब्रह्मविद्” (the one who has understood Brahman) attains the ‘परम्’ (Brahman), the eternal goal. This is against the *Śruti pramāṇa* “सर्वं खल्विदं ब्रह्म,” — “Everything is Brahman itself”. There is no question of going somewhere when you are already there. If one closes his eyes in broad daylight and states immediately on opening them that he has travelled from darkness to brightness, we will definitely accuse him of inexactitude, because the brightness has always been present. Sri Suresvaracharya’s interpretation of this *Śruti* is very interesting.

साध्वस्ताघनवद्वाप्यं तद्विद्वद्वर्धप्रसिद्धय ।  
 प्राह ब्रह्मविदाप्नोति भुवि मत्स्यप्रवक्षेमी ॥  
 शिखा ते वर्धते वत्स गुह्यं श्रद्धया पिय ।  
 मातव प्रेत्येद्वाकं रादसमायासद्वये ॥

A child is not well. The mother wants to administer a bitter medicine to him which he refuses to take. She coaxes him by telling him that the effect of the medicine is that plenty of nice curly hair will grow on his head. This child, because of his implicit faith in his mother, takes the medicine and recovers from his illness. Similarly, the *Vedānta* which wants us to get cured of the disease of chronic ignorance and realise our actual self which is *svatassiddha* instructs us that ‘Brahman’ is the ‘cure’ and the knowledge thereof is the ‘medicine’.

This has to be so because we are under a mental delusion about the reality of the world we live in. Loshtadeva says in his *Kaṣhīnāthwara Stotra* —

‘दुःस्वप्न एव विषमो भवद्रुचितामा  
स्वामिन् कथं त्यजति मां विगतप्रशोधम् ।  
यस्मान्मानवरतध्रुवभूरिषारो  
तृप्यस्वर्नरपि न शम्यति मोहनिद्रा ॥’

“O, Lord Visweswara! In spite of the incessant and continuous melody of *sastraic* *nadaswara* music piercing through my ears straight into my brain, my deep slumber of ignorance and the bad and troublesome dream of *samsara* (during that sleep) does not leave me”.

“When I consider the matter carefully I do not find a single characteristic by means of which I can certainly determine whether I am awake or whether I dream. The visions of a dream and the experiences of my waking state are so much alike that I am completely puzzled and I do not really know that I am not dreaming at this moment” avers Descartes in his *Meditations*

“In this black dream which was a house of Void  
A walk to Nowhere in a land of Nought

period of knowing the *Brahman* and finally the state of *Self-Realisation*. The Negation of Time is thus, the most important step in realisation. While the physical concepts of space and direction can be understood and conquered because they are the creation of the *Panchabhutas* and as such within the cognition of the five senses, *Time* is a concept of the intellect and the *individual* is *intellect*. To get over the past, the present and the future man has to soar beyond and plunge boldly into the timeless bright reality, leaving the so called secure shores of mind and intellect.

The Intellect of Truth which constitutes the essence of *Brahman* is as different from our intellect as a great and mighty bear in the forest is from the constellation "Great Bear" in the starry heavens. How then are we to comprehend the *Brahman* which is outside the understandable norms? Sri Sankara Bhagavadpada states that

‘शास्त्र आचार्योपदेश श्रुतमादि संस्कृतं मनः आत्मदर्शने करणम् ॥’

(*Bhagavat Gita Bhashya* II-21)

The intellect purified by spiritual discipline and restored to its intrinsic state by the syllogistic reasoning of the Upanishads and the *Upadesa* of the preceptor is the instrument of perception of the Self in its real state. Such an intellect is necessary to destroy the magic which time is playing on our minds. Then only will we realise the मृतमदमयन्मनुः who is really कालाचनयच्छिव । The excellent illustration given by Sri Sureswaracharya in his *Brihadaranya Vartika* stresses the necessity of *mahavakya upadesa* for realisation:—

‘राजसूतोः स्मृतिप्राप्तौ व्याघ्रभावो निवर्तते ।  
यथैवं आत्मनोऽज्ञस्य तत्त्वमस्यादिचाप्यतः ॥’

A princeling stolen from the cradle by thieves was abandoned in a forest. A cowherd found the child and brought him up as his own son. Ultimately as a result of careful investigations the prince was traced and when he was acquainted with his royal descent he gave up his occupation of a shepherd and realised his kingly status and nature. Similarly the *upadesa* of the Sadguru is essential in our effort to realise our true descent. To obtain Guru's Grace one has to efface his *ego* completely without a trace. The *sishya* by thus obliterating his free will loses his separate identity and merges in that of his Guru, Sri Sureswara was such a disciple. His Guru, Sri Sankara Bhagavatpada had first asked him to write *vartika* on *Brahmasutra Bhasya*, but later revoked the order when Sri Padmapada and others protested that Sri Sureswaracharya might detract the essence of Adwaita teaching. Sri Sureswara accepted the position without the least trace of annoyance. Later, in obedience to his Guru's command, he wrote *Naishkarmya Siddhi* and *Vartikas* on *Taittiriya* and *Brhhdaranyaka Upanishads* — works which actually embellish Sankara's monism.

There is no other fitting prayer to conclude this article than the following sloka from Sri Sureswaracharya's *Taittiriya Vartika* :—

‘विद्यार्थिना स्तुतं मन्त्रं ब्रह्मायतु शुभं च मे ।  
विद्याप्राप्त्यै यत्कृत्य शक्तिभ्यो नो सदाऽयतु ॥’

# SAMBANDHA VARTIKA OF SURESVARACHARYA

—T. V. Anantaramaseshan

नमस्तत्त्वैरसालंबवचनामृतवर्षिणे ।  
भारत्यात्तद्धनप्राप्तविद्यातीर्थाभिधाय ते ॥

This monumental work of Suresvaracharya is by itself an independent exposition of Advaita siddhanta, though, as its title implies, its purpose is to set forth the connection between the ritualistic and intellectually speculative sections of the Vedas,—the karma and jnana kandas. Vartika, according to Rajasekhara, is *ukta anukta durukta chinta*,—an analysis of what is said, what is not said and what is not well said. Sambandha Vartika is an introduction to Suresvara's own classic vartika on Brihadaranyaka Upanishad Bhasya. But it is much more than an introduction in so far as it provides a synoptic vision of the manner in which Sankara siddhanta establishes, with the aid of cold logic and Vedic authority, the irrefutability of the Advaitic interpretation of Vedantic texts. It contains 1,136 verses each of which is packed with a depth of meaning which only the terseness of sublime scholarship can conceive of,—a heavy collection indeed which will require a tome to lay bare its content and import. Small minds like mine can make no pretence even of a summary but will, instead, have to remain satisfied with a few glimpses here and there just to excite curiosity and

Interest in similar minds. That is why this article is confined to an exposition of only a few of the thousand verses of the work.

It should humble many a scholar who takes to a discussion of Vedanta, merely because it provides an opportunity for logic and polemics, to be told by Suresvara that he alone is eligible for such study who has renounced every action, who seeks liberation from the cycle of birth and death and who is keen on experiencing the unity of the Self with the Infinite,

स्यकाशेषक्रियस्येव संसारं प्रजिहासतः ।

जिहासोरेव चेकात्म्यं तद्व्यन्तेष्वधिकारिता ॥

The master, the Guru, provides the guidelines of logic not to enable the individual to show off in a conclave of intellectuals but to quell doubts that might arise in the mind of the seeker as he labours for the experience that opens up consciousness in the manner of arousing the knowledge that is the means to all other knowledge and by which all other knowledge is comprehended and transcended. Without disparagement to the scholars participating in vakyaarta discussions, it can be safely averred that their purpose is best served only if they have helped elevate the cognition of the participants and listeners to a yet higher level and taken them one step closer to the experience of the unity with the Self.

Proceeding further, Suresvara says that the knowledge that destroys Avidya, the cause of samsara, is knowledge of the true nature of the Self which, once it arises, removes ignorance. Karma which operates



within the confines of Avidya cannot verily remove it  
Says Suresvara —

प्रत्यग्याथात्म्यधीरेव प्रत्यगज्ञानहानिरुक्तम् ।  
सा चाऽऽत्मोत्पत्तितो नान्यद् ध्यान्तच्चस्तावपेक्षते ॥

When the inner light is lit, darkness disappears. In understanding the disappearance of darkness, one has to remind oneself of the actionless nature of the whole process in the sense of

तमो निहन्त्यात् न तु सद्भिद्यत्ते ।

In an earlier verse Suresvara says that sacred acts like reciting Vedas are only for the sake of generating the desire to cultivate and attain to the experience of such knowledge. The need arises therefore to clarify how such negation of action could derive its authority from the Vedas which are manifestly based on action, the *do's* and *dont's*

The Mimamsaka argues that like *अभ्युदय* or prosperity, release is also the fruit of action. The Vedas prescribe *do's* and *dont's*. The actions of an individual will acquire merit or demerit, they acquire merit when they relate to optional deeds to attain certain finite ends like *swarga*, or demerit when they involve actions prohibited by the Vedas, or when there is an avoidance of the actions prescribed in the *प्रत्यग्य* texts. Salvation, *moksha* or release, is a condition in which there can be no iota of merit or demerit. Such release can be obtained by avoiding demerit through the performance of *नित्य* and *नैमित्तिक* actions and through eschewing *प्रतिषिद्धम्*, the prohibited deeds, and by avoiding merit by foregoing

optional deeds (for gaining private ends). When the seeker avoids optional and prohibited deeds, he does not acquire fresh merit or demerit; and by performing the enjoined deeds as prescribed in the Vedas, he avoids demerits. Thus, according to the Mimamsaka, when the account of action is rendered residueless, release becomes automatic. Renunciation of action on the other hand goes against the विधि and निषेध-the injunction and prohibition of the Vedas and so cannot derive any authority from the Vedas.

For lack of space, the answers to these objections as outlined by Suresvara are here summarised in the lecturer's technique of synthesising through cutting and pasting. A fuller exposition, as stated earlier, will become possible only by composing a tome rather than an article. First, Suresvara explains that अभ्युदय which is the result of deeds and मोक्ष which is release are mutually opposed to each other. अभ्युदय is साध्य or what is to be accomplished, while मुक्ति is असाध्य what is unaccomplished; the former is ephemeral, the latter is permanent. The point he makes is that release or मुक्ति is not a thing accomplished. By the very nature of the Self, it is eternally free and in a state of release; only because of avidya or nescience, we are unaware that we are eternally free. Quoting a text each from the Katha and Mundakopanishads, the master establishes that *Karma* is the means to प्रेयस्, the pleasure that perishes and *Jnana* is the means to शेयस् the eternal bliss, and that action has nothing to do with मोक्ष or release. Taking the Mimamsaka position that, without the acquisition of fresh merit

and demerit and through the avoidance of demerit, by performing नित्य and नैमित्तिक deeds as per Vedic injunctions, action leads to release, Suresvara points out that it is only release from action or karma that is accomplished in this manner and that the root of karma which is avidya or nescience is not destroyed. Avidya is annihilated not by actions but by knowledge alone.

Nor, says Suresvara, can it be claimed that the Vedantin's position that release is the fruit of self-knowledge (आत्मज्ञान) has no sanction or authority in the Vedas.

“ननु वाऽऽत्मावधोचस्य निश्चात्येति फलं धृतम् ।

ब्रह्म वेदेति च तथा नैवं तस्यार्थवादतः ” ॥

The reference here is to the following verse of Kathopanishad:—

अशब्दमस्पर्शमरूपमव्ययं

तथाऽरसं नित्यमगम्यवशं यत् ।

अनाद्यनन्तं महतः परं ध्रुवं

निश्चाय्य तन्मृत्युमुखात्प्रमुच्यते ॥

“Devoid of sound, of touch, of form, without decay and likewise devoid of taste, eternal, and devoid of odour, beginningless, endless, superior to the great (mahat) and firm; having realised Him, one is released from the mouth of death”. The objection raised here is that as everywhere in scriptures, this is eulogistic, *arthavada* (रोचनार्थ फलश्रुति). When it is said for instance that the “person whose sacrificial ladle is made of parna wood does not hear any evil of himself”, it is only a praise of the ladle, and the

text does not enjoin the non-hearing of evil as the real or actual result. So also the Upanishadic text quoted above is an eulogy.

Suresvara's answer to this objection is classic:— Let us grant that resting of Self in its own nature is release and that this is achieved by avoiding fresh merit and demerit, forgoing optional deeds and prohibited deeds and performing the prescribed deeds. The question that arises then is —

“ तत्रास्मा किं स्वरूपे प्राप्ते न स्थितो येन तस्मिन् ।

हेतुं व्यपेक्षते यत्नात् स्वरूपं हि न तद्भवेत् ॥

सतोऽनवस्थितो यत्र हेतुना स्थाप्यते यत्नात् ।

अथावस्थित एवायं किमर्थं हेतुमार्गणम् ॥

कैवल्येऽपि च तत्तत्के अनिमोक्षं प्रसज्यते ।

अथो निषिद्धकाम्यादिवर्जनात्तः तन्मुक्तता ॥

विश्राम्यासत्रासास्थानुत्तरंमिति चेन्मतम् ।

स तु विषयसंर्कः कस्य दूयति कारणात् ॥

अकस्माद्भूतः सत्यनेमुकावप्यनिवेधतः ।

अनिमोक्षप्रसक्तिर्यस्तथा सति-समापतेत् ॥

धर्माधर्मनिमित्तश्चेत्किं धर्मधर्मपातके ।

अथसद्ब्रह्मप्राप्तस्य संपर्कं दुरतो यत्नात् ॥”

Either the Self rests in its nature, or does not rest in its nature, before the performance of kārma, deeds or actions. If it did not, resting in its nature as connoting release or moksha does not make sense because such resting will be a passing phase like non-resting. If it did rest in its nature at the beginning, why perform any deeds to make it do so? If, in release, actions are enjoined, such attachment to

actions makes release only a form of bondage. If the karmās are to release the Self from the consequences of contacts with विषय or objects, how did the contacts at all come about? If by accident, such accident cannot be prevented even in release, which makes it only a superior form of bondage. If the cause be merit or demerit, how can contact come about in as much as the Self, which is in its very nature unattached, cannot have been forced into such contact (except if it is conceded, as the advaitin does, through avidya or ignorance). And for removal of avidya, only knowledge can be the means.

If it is contended that the शक्ति or power alone, remains and the causes for transmigration like agency or कर्तृत्व and status of being in enjoyment or भोग्यत्व are alone destroyed, it sins against the very nature of casual relationship. Cause and effect cannot be different in nature, else they would not be in that relationship. If they are not different, they would be identical. How can such a relationship as envisaged be imported? For instance, if the power or शक्ति and effect are not different so long as the former lasts, the latter cannot disappear. It may be contended that the destruction of either effect or potency is not release but the non-manifestation of the effect of the potency. But even this is illogical. The cause behind birth and death chain is some power present in it which will last as long as that power or excellence lasts. If the effect is independent or not dependent on potency, it would be like निदाघे शीतवत् chill in summer, impossible.

The more fundamental point that must be borne in mind is that nothing that does not reveal the true nature of the Self can lead to realisation of the Self much in the same sense that no potter can make a pot of ether nor can wind produce coolness in fire,—

सृष्ट्वद्योम घटी कुर्यान्मरुद्वाग्नेश्च शीतताम् ॥

Truly the purport of Vedantic texts can only be to make the disciple aware of the non-difference of the Self and the Brahman. If nothing but Brahman is real, the question arises:—Is Sruti illusory? The Advaitin treats this question as inherently irrelevant. This is because before the destruction of Avidya, Sruti is real but after realisation dawns, it is unnecessary. The Sruti in the words of an exponent “only sublates the ignorance about the non-dual Self and thus fulfils its role as a pramana. After it has fulfilled its aim no useful purpose would be served by an examination of its ontological status.” The seeker has also to bear in mind that when Brahman is spoken of as non-dual, no contrast with the dual it meant. The Upanishadic message सत्त्वमसि is only intended to remove the plurality of conception about a multitude of souls and the related confusion about their equality with Brahman. There is a pointed reference to this in a verse of the *Srutigita* in *Bhagavatapurāṇam*:—

अवदिमिता ध्रुवास्तनुभृतो यदि सर्वगता-

स्तर्हि न शाम्यनेति नियमो ध्रुव नेतरथा ।

अतनि च यन्मय तदपिमुच्य नियन्त मवेत्

सममनुजानतो यदमते मतदुष्टतया ॥

If there is no difference between individual souls and Brahman, and if Brahman is the *नियन्ता*, will there not be as many of them as there are souls, in which case what is the status of Brahman? The answer is, as I have indicated in a commentary of mine on this sloka,

नियन्तृकोट्यो न स्युरमेवादजजीवयो ।  
जीवे ममे यथा ब्रह्मण्येकमेतादृशमिष्यते ॥

When the Self realises its limitless condition and unity with the Brahman, it becomes one with the one reality without any multitudinous rivals or agents.

Before the knowledge of the Self dawns, the Self projects itself through nescience to the objects of attachment and becomes unaware of its true nature as limitless intelligence and eternal bliss. When the Vedic message 'Thou art that' is meditated upon and the attachments are cast away like the serpent's slough, the limitless intelligence and bliss become of the very essence of the soul. In this sense, Vedic texts constitute the authority for the advaitic siddhanta. Nor should it be imagined that bliss is mere absence of misery. On the contrary, the bliss that is spoken of here is the more positive type of infinite happiness. To say that we are दुःखिनः afflicted by misery and that Vedanta teaches us to be सुखिनः blissful is to confuse advaitic siddhanta and there, through the upanishadic guidelines, with mere nihilistic equanimity. On the contrary, the Bliss of consciousness and realisation is the most positive type of Bliss beyond which and outside which there can be no greater Bliss. If the quest of individuals is for greater and yet greater

happiness, it has to be towards this type of Bliss which is not mere absence of misery but which is the sum and substance of our real nature.

The pursuit of this Bliss is open to all who possess the requisite qualification. The qualification is passionless performance of the deeds enjoined in karma kanda of the Vedas without any tinge of attachment. In fact when these karmas are performed with no selfish motive, detachment becomes automatic, the karmas provide chittasuddhi which leads on to the elevation of experience higher and higher towards that of the Supreme Bliss. That bliss is thus the goal of both karma and jnana kandas. This is the sambandha which Suresvara's vartika establishes through its tightly rigorous logistics of inference, argument and conclusion. As stated earlier, only a faint glimpse of it has been attempted in these pages. It is my fervent hope that it will evoke interest in a larger segment of seekers than now who through their conference and discussion will lift the level of their achievement beyond the desire to win mere material recognition. Let us invoke Divine Grace for this by saying

यत्तद्विशुद्धानुभवमात्रमेकं स्वतंत्रं व्यस्तगुणव्ययस्यम् ।  
प्रत्यक्षशान्तं सुखियोल्लभनमनामरूपं निरुद्धं प्रपद्ये ॥



# ĀCĀRYA SUREŚVARA— THE UNIQUE SYNCRETIST

— Prof. V. Venkatachalam

Great men of all ages have all been great paradoxes. So was Ācārya Sureśvara. In his polemics with his philosophical rivals he would be uncompromising and would yield no ground; but with his supreme universality and catholicity he could accord to these very rivals a place in his all-embracing scheme of spiritual emancipation. Bhavabhūti struck the right note when he declared that the hearts of super-souls presented enigmatic paradoxes that defied all efforts to comprehend them. Speaking of Śrī Ramacandra in the *Uttararāmacarita*, the poet affirmed that he was such a paradox of paradoxes, with his heart presenting an odd and complex amalgam of the tenderness of flower and the toughness of adamant.

“वञ्चादपि कठोरानि मृदूनि कुसुमादपि ।

लोकोत्तराणां चेतांसि को हि विज्ञातुमर्हति ॥”<sup>1</sup>

To return to Ācārya Sureśvara. As a doughty champion of the cause of Advaita, he fought tooth and nail the rival religious and philosophical systems that clouded the atmosphere of his day and kept the banner of Advaita flying aloft, following the illustrious example of his Great Master. As a great protagonist of Advaita, he refused to yield even an inch of ground to Dvaitavādins in his metaphysical disputations and tore their systems to shreds without the least compunction. Well may we say of him—

borrowing the familiar Upaniṣadic *cliche*—that before the sharp “razor’s edge” of his incisive intellect (क्षुद्रस्य धारा निजिभा) no rival system ever lingered undamaged (दुरत्यया १२). But, paradoxically enough, this uncompromising Advaitin had a heart large enough ✓ to accommodate the most diametrically opposed of Dvaitins within his very fold and concede to them too a passport for Mukti—unlike some latter day sectarians who assigned eternal damnation (नित्यनरक) to those who professed a view contrary to their own!

Students of Advaita are, no doubt, aware of the development of these syncretic tendencies during the later periods of its history, when great Ācāryas like Vidyāranya,<sup>3</sup> Appaya Dīkṣita<sup>4</sup> and Madhusūdana Sarasvati<sup>5</sup> strove hard not only to weave a unity out of the many mutually conflicting strands of thought that had developed within the Advaitic fold itself; but to evolve a happy symphony of the entire output of philosophical thought in the country from the earliest days, which saw the origin of the systems down to their own times. But it is a matter for unique gratification that an early Ācārya like Sureśvara, who witnessed the hey day of Advaita should have conceived the idea of such a grand philosophical symphony, in which every system of thought, including even the Epicureanism of Vatsyāyana and the Nihilism of Buddha, had its rightful place. In this, Ācārya Sureśvara stands almost unique

It is interesting to note that among the direct disciples of the Bhagavatpāda, it is only in the works of Ācārya Sureśvara that we find this spirit of broad

catholicity so boldly expressed; in such unambiguous terms. I propose, in this brief article, to throw some light on this unique bearing of his philosophical thinking.<sup>3</sup>

In a memorable tract of his colossal *Vārtikā* on the *Bṛhadāraṇyakopaniṣad-Bhāṣya*, Ācārya Sureśvara has expressed in the most unequivocal terms his broad sympathies for the rival philosophical systems and showed how every system of thought—even the meanest of it—had its place in the spiritual uplift of man. Taking his cue from a somewhat casual and cryptic reference in the *Bhāṣya* wherein Śrī Saṅkara speaks of the *ātman* as the ultimate end of all *Sāstras* (यद्यर्थः सर्वशास्त्रात्मनः)<sup>4</sup> Ācārya Sureśvara expatiates upon the basic objectives behind the rank Materialism of the *Kāmaśāstra* and the apparent Nihilism of Buddha's metaphysics and boldly affirms that these systems too could be deemed as the essential stepping stones to lead the aspirant on to the lofty heights of Advaitic self-realisation. He goes to the extent of saying that even Vatsyāyana's *Kāmaśāstra* should be construed as a preliminary means to decoy the materialistically inclined into the *niṣkṛti* (निःकृतिर्मात्रं). The glorification of sensual pleasures in the *Kāmaśāstra*, he avers, was only a sort of inducement to persons so inclined—on the lines of *गुह्यजिह्विना-न्याय*—to egg them on to feel the futility of pandering to the flesh and thereby ultimately lead them to the paths of the spirit.<sup>5</sup>

अपि वात्स्यायनादीनां शास्त्राणामुक्तहेतुना ।  
प्रामाण्यमविरुद्धं स्याद् ऐकान्त्यज्ञानजन्मने ॥

प्रवर्तमानः पुरुष शालोरीपितवर्मना ।

प्रवृत्तिविषयं दुष्टं दृष्ट्वातो विनिवर्तने ॥<sup>१०३, ५२९</sup>

The terms of Ācārya Sureśvara's reference to Kāmaśāstra here merit special attention. It is not a mere half-hearted concession doled out out of expediency, but a considered affirmation of its *prāmāṇya* (mark the word!) as a valid source of knowledge leading to ātmajñāna. This gesture from a philosopher—a Sannyāsin at that!—to Erotics does, no doubt, look strange. But what can be a greater and nobler instance of universal vision and catholicity of spirit than this?

It is interesting to note that the underlying idea of employing Kāma as a decoy for alluring the aspirant to the higher realms of Dharma and Mokṣa is not altogether new. It is the basic motif on which the Buddhist philosopher-poet Āsvaghoṣa built his *Saundarananda*. This *mahākāvya* beautifully describes the conversion of his voluptuous cousin Nanda by Lord Buddha by first offering him the tempting prospect of the thrilling partnership of a bevy of divine beauties as the reward of renouncing things earth earthy. But later on, as Nanda grows spiritually mature, with his gradual advancement in *sādhana*, he himself spontaneously realises the absurdity of his earlier infantile aspirations, rejects them once for all and forges ahead towards the Truth Eternal with unflinching faith and determination.

Āsvaghoṣa himself has made this point clear in the two concluding verses, wherein he has declared

at the choice of the love motif and the medium of *lavya* for the dissemination of the Gospel was just a convenient contrivance for enticing even such persons who were epicureans by temperament to the paths of Peace, even as a bitter pill is coated with honey to make it palatable and acceptable. The world at large was devoted to sensual pleasures and was averse to Mokṣa. That was the reason why he opted for the fascinating medium of poetry to expound the Truth to the rank and file of the pleasure addicts who constituted the majority of the world. He had to speak to them in a language which they could understand. There was no escape from it. It was just Hobson's choice!

इत्येषा व्युपशान्तये न रतये मोक्षार्थगर्भा वृत्ति  
 श्रोतॄणां प्रवृत्त्यर्थमनमनसा काव्योपचारा वृत्ता ।  
 यन्मोक्षाकृतमपदत्र हि मया तन्काव्यधर्मात् वृत्तं  
 पातुं तिकमिबोधं मधुयुतं द्वयं कथं स्यादिति ॥

प्रायेगालोक्य लोकं त्रिपरातिपर मोक्षात् प्रतिश्लं  
 काव्यव्यानेन तदं कथितमिह मया मोक्ष परमिति ।  
 तद् बुद्ध्वा शमिकं यत् तदसहितमितो प्राक्षं न ललितं  
 पांसुभ्यो घातुजेभ्यो नियतमुपकर चाभीरुरिति ॥<sup>१</sup>

Ācārya Sureśvara's preparedness to accomodate even the rank materialism of Vatsyayana and to assign a place to the Lokayatikas too—almost shunned as unworthy of being touched with a pair of tongs and tabooed as sacrilegious in religious circles!—in his universal scheme of philosophical

discipline is, no doubt, a glorious tribute to the dimensions of his syncretic spirit.

But his attitude towards Buddhism breathes this spirit in an even more remarkable measure. It provides the unmistakable index of the uniqueness of his syncretism. It is here that we see this syncretic spirit tempered by the largeness of his heart in all its fullness, unbounded in its width, unbridled in its vigour, unparalleled in its freshness, unbigoted in its sympathies, untainted by prejudices, unblemished by inhibitions and unrestrained by narrow loyalties. Before this extraordinary magnanimity of spirit towards a sworn adversary, even the accommodation shown to the Lokāyatikas pales into insignificance. With the Buddhists, Ācārya Sureśvara's syncretism crashes all conventional frontiers, opens up new horizons, sets new records and, indeed, makes history.

For a proper appreciation of this aspect of Ācārya Sureśvara's mental attitude towards Buddhism and what this must have meant to him in those days, it is necessary to look at it in its historical context and clearly comprehend the conditions under which he lived, preached and wrote. That indeed must have been an age of great tensions; not the political tensions of the modern age, but what may be called 'intellectual' or 'philosophical' tensions, when the protagonists of different philosophies waged intellectual wars, each school aspiring to overthrow the other and establish its own supremacy over the whole country. And in this philosophical war—if I might use this rather inept and paradoxical phrase—the

Ādvaitins and the Buddhists were the arch-combatants. That was the age when Kumārila Bhaṭṭa and Ācārya Saṅkara posed a challenge to Buddhism and dealt the final and decisive blow to it, as a result of which the religion of Buddha had to seek asylum in foreign shores.

Students of Indian Philosophy are well aware that the followers of Buddha were the प्रधानमल्ल-s, whom the Mīmāṃsakas and Vedāntins of the age had to grapple with, in their philosophical duels. This explains why Kumārila Bhaṭṭa and Ācārya Saṅkara are most uncompromising in their attitude towards Buddhism. As for Ācārya Saṅkara, not only is he particularly vehement, when he criticises the different sects of Buddhism but he does not hesitate to cast serious aspersions upon even the genuineness of the motives. The following passage from the *Brahma-sūtrabhāṣya*, in which he questions the very credentials of Buddha should suffice as an illustration:—

॥ सर्वप्रकारेण यथा यथाऽयं वैनाशिकममयः उरश्चित्तमन्त्राय परीक्ष्यते, तया तथा सिक्तताकूपवद् विदीर्यते एव । ... अपि च बाह्यार्थ-विशानशून्यवादसमम् इतरेतरविरुद्धम् उपदिशता सुगतैर्न स्वष्टीकृतम् आत्मनोऽयम्बद्धमलापिस्त्वं प्रदेयो वा प्रजासु विरुद्धान्यप्रतिपत्त्या विमूढेषुः श्माः प्रजा, इति । सर्वथापि अनादरणीयोऽयं सुगतसमयः श्रेयस्कार्मेरित्यभि-प्राय ॥<sup>10</sup>

The Buddhist philosophy, says Ācārya Saṅkara, collapses like a well dug in sand, in spite of all honest efforts to prop it up with every possible aid of logic. By propagating the three mutually conflicting doct-

lines of Realism, Idealism and Nihilism among his own disciples, Buddha had himself proved that either he was a person given to talk incoherent jargon or that, prompted by hatred for the people, he had deliberately propounded such mutually contradictory doctrines to hoodwink and confuse the innocent masses.

This apart, he looked upon the *Sūnyavāda* doctrine of the Bauddhas as unfit even for honest criticism and enquiry, and therefore discarded it as unworthy of consideration. His statement—

‘शून्यवादिपक्षस्तु सर्वप्रमाणविप्रतिबिद्ध इति तस्मिन्नाकरणाय नादरः क्रियते’<sup>11</sup> which is repeated *verbatim* in the *Bhāṣyas* on *Brahma-sūtra* as well as *Bṛhadāraṇyakopaniṣad*, reflects his attitude very clearly. It looks as though he had an honest contempt for the *Sūnyavāda* doctrine and wanted it to be ignored altogether.

Bhaṭṭa Kumārila, who according to a tradition, had incarnated in the world for clearing it of the Buddhist religion and re-establishing the religion of the Veda in its pristine purity has also given vent to his animosity against Buddhism in a language which reveals the same uncompromising attitude towards the religion of Buddha. He goes to the extent of declaring that even the good things like *ahimsā* which were preached by Buddha should not be accepted in that form from him. The *Purāṇas* speak of Buddha and others as responsible for upsetting *dharma* in *Kaliyuga* and as such they deserved no credence. Even a noble gospel like *ahimsā* lost its utilitarian value when it got mixed up with the false



dharma preached by Buddha, even as pure milk kept in a container of dog's skin ceased to be acceptable. The following is the relevant extract from his Tantra-vārtika :—

तथाऽतिक्रान्ते वेदोक्तमर्यादाव्यवहारिणाम् ।

संवादिष्वपि वाक्येषु नेप्यते धर्महेतुता ॥

स्मर्यन्ते च पुराणेषु धर्मविप्लुतिहेतवः ।

फलौ शाक्यादयस्तेषां को वाक्यं श्रोतुमर्हति ॥

यथा कृतककर्पूरसुवर्णादिषु दीयते ।

यदीजं तदपि व्यक्तमप्राह्यत्वात् प्रलीयते ॥

तेन कर्मानुरूप्यसामान्यतो दृष्टार्थापत्तिबलात् तदभिप्रायकल्पितधर्मा-  
भासमभ्यपतितं सन्मूलमप्यहिंसादि अदृतिनिश्चितक्षीरवदनुपयोग्यविश्रमणीयं  
च तन्मात्रोपलब्धं भवतीत्यवश्यं यावत् परिगणितधर्मशास्त्रेभ्यो नोपलभ्यते  
तावदग्राह्यं भवति ।<sup>१३</sup>

These two instances should suffice to give us an idea of the philosophical climate of the age in which Ācārya Sureśvara was ushered in. The exponents of the Vedic religion of the age had such obsessions about Buddhism that they refused to have any truck with it, let alone striking a compromise with it. It was at such a period that Ācārya Sureśvara appeared on the philosophical scene. It, therefore, redounds to his great credit that though he came in the wake of the two great philosophical giants Kumārila Bhaṭṭa and Ācārya Saṅkara and though his thought was powerfully conditioned by their thinking, still he did not toe their line in this regard.

As against the avowed animosity of the philosophers of the age, Ācārya Sureśvara freely concedes that Buddha's real objective in declaring that all worldly objects were ephemeral (अनित्य) and void (शून्य) and were sources of misery (दुःख) was not to deny the existence of the Self but to prepare people for shedding their worldly desires and attachments. The ultimate idea of Buddha, says Ācārya Sureśvara, was not Nihilism (नैतत्त्व) but Renunciation (त्याग). And, after all, renunciation of desire was "the be-all and the end-all" <sup>13</sup> of all spiritual life. Renunciation was the means by which the renouncer realised his Self. Interpreted thus, even Buddha's *Sūnyavāda* could serve as a stepping stone for *Ātmajñāna*.

Writes Ācārya Sureśvara —

“अनित्यदुःखशून्यत्वं पदार्थानां भुवन् स्फुटम् ।

बुद्धोऽपि रागादुच्छिन्नी यत्ते नात्मनिहनुनी ॥

स्याम एव हि सर्वेषां मोक्षसाधनमुत्तमम् ।

त्यजते हि तन्मोक्षं त्यक्तुः प्रत्यक्परं पदम् ॥” <sup>14</sup>

These words of the Ācārya vibrating with warmth and unbounded sympathy for the doctrines of a confirmed opponent speak volumes of the universality of his philosophic vision. With his daring conception of such an Integral Philosophy, which could afford shelter to every manner of philosophical thinking, including even the Cārvāka and the Bauddha systems, under the roof of Advaita, Ācārya Sureśvara has given a clear lead in the direction of syncretistic thinking. So long as the funda-

mental doctrine of Advaita remained intact and the moorings of the system were safe he had nothing to quarrel with individual philosophical schools or even individuals adopting their own theories and hypotheses (*prakriyā*) to grasp the ultimate Truth. That was purely to be determined by individual inclinations or predilections and, obviously, there was unlimited freedom for every individual to dictate or to follow new lines of thought. What really mattered was the individual's comprehension of the ultimate Truth and hence there was no need to impose any curbs on the number of such secondary theories leading to the Truth.

“प्रक्रियानियमो नापि पुन्युत्पत्तिप्रधानतः ।”<sup>15</sup>

Ācārya Sureśvara elucidates his point with a pertinent comparison drawn from every day empirical experience. A man born deaf comprehends the real nature of an object with the sole aid of its visual form (*rūpa*). A person congenitally blind does so with the sole aid of its audible form, namely, its names or the other appellations describing it. There are, besides, the normally constituted persons, whose perception of the object is based on both:—

“जानितो बधिरस्येह व्यक्तिः स्याद्रूपमात्रेण ।

जात्यन्धदेहश्च नास्ति तथा चोग्रयाऽप्यसौ ॥”<sup>16</sup>

The methods adopted for the realisation of the Eternal Truth must likewise be adapted to individual conditions. Hence Ācārya Sureśvara affirms that there is no conflict between philosophical sects and

sub-sects. All of them were equally good, so much so, that they could be allowed to multiply *ad infinitum*.

“ यथा यथा भवेत् पुंसां व्युत्पत्तिः प्रत्यगात्मनि ।

सा सैव प्रक्रियेह स्यात् साध्वी सा चानवस्थिता ॥ ” ११

The word ‘अनवस्थिता’ here deserves special notice. It is intended to emphasize that there could be no conceivable limit to the number of such secondary schools postulating divergent hypotheses and that they may really be endless.

It is noteworthy that Madhusūdana Sarasvatī, the great upholder of the syncretic spirit in a later age, singled out this particular verse from the huge *Bṛhadāraṇyakavārtika* for citation in his *Siddhāntabindu*.<sup>18</sup> Madhusūdana Sarasvatī, it is well-known, was one of the most illustrious among latter day Ācāryas of Advaita who engaged themselves in vigorous polemics with contemporary philosophers with a view to rescue Advaita from rival attacks. His citation of the above verse is, therefore, particularly significant inasmuch as it indicates that he subscribed to the view expressed therein and recognised a kindred spirit in Ācārya Sureśvara.

In fact, Madhusūdana Sarasvatī had a particular warmth for Ācārya Sureśvara and did hold him in special regard. Among the direct disciples of the Bhagavatpāda, he accorded the pride of place to Ācārya Sureśvara. In an interesting verse in the conclusion of *Siddhāntabindu*, he places Ācārya Sureśvara at par with Ācārya Śaṅkara himself. With a facile pun on the word *sūtra* (meaning both

'philosophical aphorism' and 'thread') he says in a light vein:—"I have no mind to extol Vyāsa for—Poor Soul!—he could not piece together all the philosophical tenets even though he was well equipped with *sūtras*. Hail, Śaṅkara! Hail, Sureśvara! These two could accomplish this feat of stringing together the entire gamut of philosophical thought in their works, although they had no *sūtras* with them"

न स्तौमि तं व्यासमशेषमर्थं सम्यह न सूत्रैरपि यो बबन्ध ।

विनापि तैः सप्रथितालिश्रयैः त शङ्कर नौमि सुरेश्वरं च ॥ <sup>19</sup>

It may be observed *en passant*, that this supreme syncretism which seeks to integrate all philosophical thought and comprehend them all as a single unity—nay, which positively encourages multiplication of philosophical sects—has been reiterated in recent days by Swami Vivekananda. In a little known lecture delivered at California, the Swami is reported to have said with his usual fire, "The stronger the current, the more the whirlpools and eddies. Sects are not signs of decay, they are a sign of life. Let sects multiply till the time comes when everyone of us is a sect, each individual" <sup>20</sup>

It has already been pointed out that the syncretic spirit of Ācārya Sureśvara is almost revolutionary in its dimensions. In this, he towers above his great contemporaries and his even greater predecessors. It is an undeniable fact that even Ācārya Śaṅkara has not openly expressed himself anywhere in favour of such an unqualified compromise with the Buddhists or the Lokāyatikas. All the same, it would be far

from the truth to hastily conclude that Ācārya Sureśvara had promulgated a new creed which did not receive the sanction of his Master or that he had adopted an attitude that was at variance with that of his Master. To do so will be to place the Guru and the Śiṣya at cross purposes. Nothing could be more unjust to Ācārya Sureśvara than to say that he said or did something that did not rightly echo the master-mind of his Master. Whatever else he was or was not, he was, above all, a Gurubhakta *par excellence*. Gurubhakti was ingrained in the tradition of which he was a part. That is why in his adoration to his Guru, he glorified him as one who, in turn, adored *his* Guru (संचक्रुर्गुरुवोऽनुवृत्तगुरवः).<sup>21</sup> Any attempt to glorify Sureśvara by crediting him with ideas or doctrines that were not Ācārya Saṅkara's or that he superseded his Guru in this or that respect may or may not please others. But I have no doubt at all in my mind that he himself would have looked upon it as blasphemous. It would, therefore, be reasonable to suppose that he must have imbibed this syncretic spirit and broad catholicity of outlook from Ācārya Saṅkara and the tradition that he represented.

Fortunately, we have evidence in the writings of Ācārya Saṅkara and Gaudapāda to conclude that this syncretic spirit was not totally alien to their way of thinking. In his *bhāṣya* on the *Prāśnopaniṣad*, Ācārya Saṅkara has expressly said it, *totidem verbis*, that in his philosophical scheme he had no quarrels with his compeers with reference to the *vyaṁśahārika* planē. His sole concern was with the *pāramārthika*.

He would rather leave the disputes about the lower plane to others whose job it was to wrangle about them. The Sāṅkhyas, for instance, clashed with the Tārkikas on metaphysical issues and *vice versa*. Such philosophers, says Ācārya Śaṅkara were comparable to carnivorous animals preying on each other. In their fastidious attachment to their pet theories about Matter they lost hold of what really mattered, namely the Ultimate Reality. For his part, if at all he indulged a little in philosophical polemics with the Tārkikas, it was just to wean away the genuine seekers of Truth from their false metaphysics. Unlike the Tārkika, he did not indulge in disputations for their own sake.

This is the gist of Ācārya Śaṅkara's observations in the *Prāśnopaniṣadbhāṣya*, which clearly set forth his attitude towards those who differed from the Advaitic standpoint. It would be wrong to think that the Tārkikas, in the restricted sense of 'followers of Nyāya-Vaiśeṣika', alone are meant here. The word Tārkika should be taken in its widest sense of 'philosophers who built their systems on Pure Reason'. Moreover, though the Tārkika has been singled out for specific mention, the remarks apply equally to other philosophers as well. Whatever that be, the spirit of syncretism is writ so large in these observations that it is impossible to miss it. And, what is more, the traditional verse quoted approvingly by Ācārya Śaṅkara at the end, which elevates the Vedāntin to a philosophic plane, where all differences and disputes vanish *in toto* can serve as a blazoning motto for the crown of Philosophical Syncretism.

Let us hear the ringing words of the Bhagavat-pāda himself—

साध्यास्त्वविद्याधारोपितमेव पुरुषे कर्तृत्वं क्रियाकारकं फलं चेति कल्पयित्वा आगमब्रह्मत्वात् पुनस्तत्तत्स्वन्तः परमार्थत एव भोक्तृत्वं पुरुषस्येच्छन्ति । तत्त्वान्तरं च प्रधानं पुरुषात् परमार्थवस्तुभूतमेव कल्पयन्तोऽन्येतार्किककृतबुद्धिविषयाः सन्तो विहन्यन्ते । तथेतरे तार्किकाः साङ्ख्यैः इत्येवं परस्परविरुद्धार्थकल्पनात् आमिपार्थिन इव प्राणिनोऽन्येन विहन्यमानार्थदर्शित्वात् परमार्थतत्वाद् दूरमेवापकृष्यन्ते । अतः तन्मतमनादृत्य वेदान्तार्थतरङ्गम् एकत्वदर्शनं प्रत्यादरवन्तो सुमुखवः स्युरिति तार्किकमत-दोषप्रदर्शनं किञ्चिदुच्यतेऽस्माभिर्न तु तार्किकवत् तात्पर्येण ।

तथैतदप्रोक्तम् —

विवादस्येव निक्षिप्य विरोधोद्भवकारणम् ।

। सैः संरक्षितसद्बुद्धिः सुखं निर्वाति वेदवित् ॥<sup>23</sup>

It is interesting to note that this universal syncretistic outlook is not the creation or discovery of Ācārya Śaṅkara either. It appears to have been a part of the very tradition which Ācārya Śaṅkara inherited and vivified. Ācārya Gauḍapāda, the Grand preceptor of Ācārya Śaṅkara, has also spoken in the same strain in his *Kārikas* on the *Māṇḍūkya Upaniṣad*. Ācārya Gauḍapāda declares that it is only the Dvaita-yaḍins who clashed with each other about their divergent doctrines, since they were settled once for all and they had to uphold them at all cost. On the other hand, the Advaitin had the advantage of looking upon Dvaita both ways. Hence there was nothing for him to quarrel about and no one to quarrel with.



"सुसिद्धान्तव्यवस्थासु द्वैतिनो निधिता दृढम् ।

परस्परं विरुध्यन्ते तेरायं न विरुध्यते ॥

अद्वैतं परमायो हि द्वैतं तद्भेद उच्यते ।

तेषामुभयया द्वैतं तेनायं न विरुध्यते ॥<sup>23</sup>

It is interesting to note that this spirit of syncretism, which Ācārya Sureśvara inherited from his great predecessors and which has been nurtured and nourished by succeeding generations of eminent Ācāryas, survives today in the Advaitic tradition as an unbroken continuum. It is on record that in our own generation, Svami Sri Chandrasekhara Bharati, who adorned the pontifical seat of Sringeri till recently, exhorted a European *jijñāsu*, who wanted to embrace Hinduism, to give up the idea and continue as a devout Christian and convinced him with telling arguments, which it is neither possible nor necessary to go into here.<sup>24</sup> And the Christian visitor "who came to scoff" at Christianity "remained to pray"<sup>25</sup> in the Christian church! (Incidentally, can we ever hope that such wisdom will ever dawn on those, who are bent on proselytisation of the Hindus in India?) This is a truly fitting index of the survival of the spirit of Universal Syncretism, ingrained in the Advaitic tradition and ennobled by Ācārya Sureśvara, developing still newer dimensions, quite in tune with the *Zeitgeist*.

I conclude with the following triplet, as my humble homage to Ācārya Sureśvara, presenting the

central theme of the present article in a nutshell—

प्रज्ञाष्ट्रीगौडपादानिजगुरुचरणच्छङ्कराचार्यतश्च

प्राप्तं यत् सामरस्यं श्रुतिमतशिखरं तत् खबुद्धया विविच्य ।

बीदे वात्स्यायनीयप्रभृति मन्मिदै सर्वमैकाल्पबोधे

सोपानात्वं प्रयापादिति निगदितवान् यः सुरेश, स जीयात् ॥

शास्त्रं वात्स्यायनं यद् विषयसुखपरं पल्लवप्रादिवुद्धया

तद् भोगे दोषदृष्ट्या विदधदुपरति पर्यवस्येन्निवृत्तौ ।

इत्थं प्रामाण्यमस्याप्यल्मुगगतवान् साम्यद्वयपुङ्गवो यः

आचार्य श्रीसुरेश श्रुतिहृदयविदं तं त्रिसन्ध्यं नमामि ॥

शून्यं दुःखं ह्यनित्यं जगदिदमखिलं प्राह बुद्धः पुरा यत्

तत्रापि त्यागमात्रं किल तदभिमतं नैव नैरात्म्यवादः ।

इत्थं मुख्ये विरोधिन्यपि शिवमतिष्ठत् प्राह य सामरस्यम्

आचार्य श्रीसुरेश श्रुतिहृदयविदं तं त्रिसन्ध्यं नमामि ॥

## FOOTNOTES

1. *Uttararāmacarita*, 2-7
2. *Kaṭhopanīṣad*, 1.3.14
3. In the *Sarvadarśanasamgraha*, Vidyāranya brings under the compass of a single work, all the sixteen major philosophical schools in an ascending order of evolution, commencing from Cārvāka and ending with Advaita Vedānta. This scheme of arrangement has since come to stay. Nīlakaṇṭha Dīkṣita, in his *Nīlakaṇṭhaviṭṭaya Campu speaks of*  
 "आवास्यायनतन्त्रम् आश्रुतिशिरःसिद्धान्तमुच्यते विद्या..." (1.8)
4. Vide the following introductory verse from *Siddhāntaleśa-samgraha* —  
 प्राचीनैर्व्यवहारसिद्धविषयेष्वलम्ब्यसिद्धौ परं  
 सन्नह्यद्विरनादरात् सरण्यो नानाविधा दर्शिताः ।
5. His monumental work *Advaitasiddhi* places all the divergent doctrines propounded by different teachers in their proper perspective and demonstrates how all the conflicting views could be brought under the banner of Advaita in absolute harmony with its basic tenets.
6. *Bhāṣya on Bṛhadāraṇyaka Upanīṣad (Bṛhadāraṇyaka Upanīṣad, Anandasrama edition, 1939), 1.4.7 (p. 116)*
7. There are statements in the *Kāmasāstra* itself in support of such an explanation. The following is from Ānandagiri's Commentary on the *Vārtika* verse already quoted (*Vārtika on Bṛhadāraṇyaka Upanīṣad, Part II, p. 514*)  
 धर्ममयं च कर्म च प्रत्ययं लोकमेव च ।  
 पश्यन्नेतस्य तत्त्वज्ञो न च रागात् प्रवर्तते ॥  
 तदेतत् कुशलो विद्वान् धर्मार्थावनुगलयन् ।  
 नातिरागात्मकः कामी प्रयुञ्जानः प्रसिन्धति ॥
8. *Vārtika on Bṛhadāraṇyaka Upanīṣad, Part II, 1.408-409 (p. 512-514)*

9. *Saundarānanda*, 18, 63-64
10. *Bhāṣya* on the *sūtra* सर्वथानुपपत्तेश्च (2.2.32)
11. *Bhāṣya* on the *sūtra* क्षणिकत्वाच्च (2.2.31) and  
*Bhāṣya* on *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, 4.3.7 (p. 571)
12. *Tantravārtika* on *adhikaraṇa* 1.3.3 (p. 203, Anandasrama  
edition, part I, 1929)
13. Shakespeare's *Macbeth*, Act. I Sc. 7
14. *Vārtika* on *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, Part II, 1.410-411  
(p. 514-515)
15. *Ibid*, 1.401
16. *Ibid*, 1.399
17. *Ibid*, 1.402
18. Vide the following from *Siddhāntabindu* (Commentary on  
śloka 1) —

ननु वस्तुनि विकल्पासंभवात् कथं परस्परविरुद्धमतप्राप्ताण्यम् ? तस्माद्  
किमत्र हेयं किमुपादेयमिति चेत्, न । क एवमाह वस्तुनि विकल्पो न  
संभवतीति ? स्थाणुर्वा पुरुषो वा राक्षसो वेत्यादिविकल्परूपस्य वस्तुन्यपि  
संभवात् । ... एव वेदान्तेषु सर्वत्रैवंविधविरोधे अयमेव परिहारः ।  
तदाहुर्वैतिकाकारादाः — यथा यथा भवेत् पुंसां ....

- (pp. 118-129 of *Kumbakonam edition* by *Harīhara Sastri*, 1893)
19. *Ibid*, (commentary of śloka 10), p. 211.
20. 'An unpublished lecture of Swami Vivekananda'  
*Vedānta Kesari*, Madras, January, 1945
21. *Vārtikā* on *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, Part I, Introductory  
verse 2.
22. *Prasnopaniṣadbhāṣya*, pp. 65-66 (*Anandasrama edition*, 1932)
23. *Māṇḍūkya-kārikā*, *Advaitaprakaraṇa*, 17-18.
24. Interested readers may read *From my Master's Lips*  
by R. Krishnaswami Iyer.
25. *Deserted Village*, Goldsmith's *Selected Works* —  
Published by *Rupert Hart-Davis*, London 1950, p. 612.



1. Avirodhadṛṣṭi of Śrī Sureśvarācārya	...	1
<p>K. Krishna Jois,                  Panditapravara-Sringeri Asthana-                  Vidwan; Professor of Vedānta,                  Girvana prauḍha vidya-abhivardini                  (Sringeri Math Sanskrit College),                  Bangalore-4.</p>		
2. Ubhaya Bhārati (Poem)	...	8
<p>Srīmatī K. B. Hymavati,                  Teacher of Music,                  Vani Vālas Institute, Bangalore.</p>		
3. Sureśvara and His Works	...	9
<p>Dr. K. Krishnamurthy,                  M. A., B. T., Ph D.                  Head of the Department of                  Sanskrit, Karnatak University,                  Dharwar.</p>		
4. Naiṣkarmyasiddhi	...	13
<p>S. S. Raghavachar, M. A.,                  Head of the Department of                  Post-graduate Studies and Research                  in Philosophy, Manasa Gangotri,                  Mysore University, Mysore.</p>		
5. Śrī Vārtikācārya	...	21
<p>Sri Sringeri Kavi Narasimha Sarma,                  Associate Editor,                  Sri Saṁhara Kṛpā (Kannada)                  Advaita Asrama, Nanjangud.</p>		
Summaries in English	...	25

ಅವರ ನಾಸ್ತಿಕ ದರ್ಶನಗಳೆಂದು ಹೇಳುವ ಚಾರ್ವಾಕ, ಜೈನ, ಜೈನ ಮುಂತಾದವು ಹೇಗೆ ವೈದಿಕ ಪದ್ಧತಿಗೆ ಸೇರಿದ ಅದ್ವಿತೀಯ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾಗುವವು? ದೇಹಕ್ಕೆ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಆತ್ಮವೆಂಬುದನ್ನು ಚಾರ್ವಾಕ ದರ್ಶನವು ಒಪ್ಪದು. ಬೌದ್ಧ ದರ್ಶನವು ಸ್ಥಿರವಾದ ಈಶ್ವರ, ಈಶ್ವರವೇ ಆತ್ಮವೆಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪದು, ಜೈನದರ್ಶನವು ವೇದವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ದೇಹ ಪರಿಮಾಣವುಳ್ಳ ಸ್ವಾವಯವವಾದ ಆತ್ಮವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದು. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಸುರೇಶ್ವರರು "ಎಲ್ಲವೂ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕಾಗಿಯೇ" ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಹೇಗೆ ಸಂಗತ? ಎಂಬ ಶಂಕೆಯನ್ನು ಈ ಬಗೆಯಾಗಿ ನಾವು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುವುದು.

ಆವುಗಳಲ್ಲಿ ಆತ್ಮ ಶಕ್ತಿ ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳು ಮೊಟ್ಟಮೊದಲು ಚಾರ್ವಾಕದರ್ಶನವೊಂದೇ ಪ್ರಥಮ ಸೋಪಾನದಲ್ಲಿ ಕಾಲನ್ನು ಇರಿಸಿಯೆಂದು ಮುಂದಿನ ಸೋಪಾನದಲ್ಲಿ ಕಾಲನ್ನು ಕ್ರಮವಾಗಿ ಇಡುತ್ತಾ ಹೋಗಬೇಕು. ಈ ಉದ್ದೇಶದಿಂದಲೇ "ಚಾರ್ವಾಕ ದರ್ಶನವನ್ನು" ಮಾಧವರು ಸರ್ವದರ್ಶನ ಸಂಗ್ರಹದಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಬರೆದು-ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಶಾಂಕರದರ್ಶನವನ್ನು ಬರೆದು ಮುಗಿಸಿರುವರು. ಪೂರ್ವ ಪೂರ್ವ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಬಕ್ಷವಾತವಿಲ್ಲದೆ - ವಿವೇಕಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ, ದೋಷದರ್ಶನಕ್ಕಾಗಿ ಉತ್ತರೋತ್ತರ ದರ್ಶನಗಳನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಾಹೋಗಿ, ಅಂತಿಮ ನಿಷ್ಕರ್ಷೆಯನ್ನಿಡಿದ ಅದ್ವಿತೀಯವಾದ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಶಾಂಕರ ದರ್ಶನವನ್ನು ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಅವಲಂಬಿಸಬೇಕಾಗುವುದು ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳಿಗೆ ಅನಿವಾರ್ಯ.

ಆತ್ಮ - ಅಜಾತ ವಿವೇಚನೆ ಮಾಡುವವರು ಪ್ರಥಮದಲ್ಲಿ ದೇಹವೇ ಆತ್ಮವೆಂಬ ಚಾರ್ವಾಕ ದರ್ಶನವನ್ನವಲಂಬಿಸದೆ ವಿಧಿಯಿಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ? ಒಬ್ಬ ಕುಟುಂಬಿಯು ತನ್ನ ಹೆಂಡತಿ, ಮಕ್ಕಳು, ಮಿತ್ರರು, ಮುಂತಾದವರಲ್ಲಿ ಸರ್ವವಾಗಿ ಮಮತೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಯುಕೊಂಡು, ಅವರ ಸಾವು ನೋವುಗಳು, ಸುಖದುಃಖಗಳು ಇವುಗಳಿಂದ ಕುಟುಂಬಿಯಾದವನು ದಿನವೂ ಕೊಳಲುತ್ತಾ ಇರುವುದು ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಇವರಿಂದ ತನ್ನ ಆತ್ಮಕ್ಕೂ ಬೇರೆಯಾಗಿದ್ದ ಬಾಹ್ಯ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಆತ್ಮ ಭಾವನೆ ಭ್ರಮೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಯುಕೊಂಡು ಬರುವನು. ಇದನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಲು ತೈತ್ತಿರೀಯ ಶ್ರುತಿಯು ಅಶ್ವಮಯಾದ ಪಂಚಕೋಶಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಅನ್ನಮಯ ದೇಹವೇ ಆತ್ಮವೆಂದು ಉಪದೇಶಿಸಿರುವುದು. ಈ ಬಗೆಯಾಗಿ ಪೂರ್ವ ಪೂರ್ವಕೋಶಗಳಲ್ಲಿ ದೋಷವನ್ನು ಕ್ರಮವಾಗಿ ಅರಿಯುತ್ತಾ, ಪಂಚಕೋಶಗಳಿಗೂ ಬೇರ್ವಟ್ಟ ಸಜ್ಜಿದಾನಂದ ರೂಪವಾದ ಮೆಚ್ಚುಪ್ಪವೇ ತನ್ನ ನಿಜವಾದ ಆತ್ಮವೆಂದು ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಈ ಶ್ರುತಿಯ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನವಂತೆಯೇ ಮಾಧವರು ಚಾರ್ವಾಕ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಬಾಹ್ಯಾತ್ಮದಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸಿ ದೇಹವೇ ಆತ್ಮವೆಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿರುವರು.

ಅದರಿಂದ ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳು ಚಾರ್ವಾಕ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ನಿಂತು, ಬೇರಾತ್ಮ ಬೇರಾದುದ್ದಿ ಆತ್ಮನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕಂಡು, "ಪ್ರಶಸ್ತ ಮೋಕ್ಷ ಚಾರ್ವಾಕ" ಎಂಬುದೇ

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಪ್ರಮಾಣವೊಂದೇ ಎಂಬುದನ್ನು ದೂರೀಕರಿಸಿ, ಅನುಮಾನ, ಶಬ್ದ, 'ಪ್ರಮಾಣ  
ಗಳನ್ನು' ಅವಲಂಬಿಸಿ, ಬೇಹಕ್ಕೆ ಬೇರೆಯಾಗಿಯೂ ಆತ್ಮನಿರುವನೆಯಾದನ್ನು ಅರಿಯ  
ಬೇಕಾಗುವುದು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೊಂದೇ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು - ಶ್ರುತಿಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕೂ ಅಪ್ರಮಾಣ,  
ಸ್ವರ್ಗ ನರಕಗಳಾಗಲಿ ಪಾವ ಪುಣ್ಯಗಳಾಗಲಿ 'ಯಾವುದೂ ಇಲ್ಲ, ಇದೆಲ್ಲ ಅಪ್ರಾ  
ಮಾಣಿಕ ಎಂದು ಹೇಳಿ-ಚಾರ್ವಾಕ ದರ್ಶನವು ಇಹಲೋಕ, ಇಲ್ಲಿಯಭೋಗ ಇದೇ  
ಸತ್ಯ ಇನ್ನೊಂದಿಲ್ಲವೆಂತಾ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾ ನಮಗೆ ಸ್ವರ್ಗದ ಆಸೆಯನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿ ಅದರ  
ಸಾಧನವಾದ ಕಾಮ್ಯಕರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಬಾರದಂತೆಮಾಡಿ ಒಂದು ಬಗೆಯ  
ನಿವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತಿಟ್ಟಿದೆ. ಆದಕಾರಣ ಈ ದರ್ಶನವೂ ನಿವೃತ್ತಿ ಪರ. ಕ್ರಮೇಣ  
ಆತ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಾಧಕ.

ಇದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಚಾರ್ವಾಕ ದರ್ಶನದ ಶಕಪದಿಯಿಂದಲೇ ಇಹಲೋಕದ  
ಭೋಗಿಗಳಿಗೆ ಬೇಕಾದ ಭೋಗ ನಿರಾಕರವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಕಾಮ ಶಾಸ್ತ್ರವೂ ಸಹ ಕೊನೆ  
ಯಲ್ಲಿ ನಿವೃತ್ತಿಪರವಾಗುವುದೆಂದು ಸುರೇಶ್ವರರು ಇನ್ನೊಂದುಕಡೆ ಬೋಧಿಸಿರುತ್ತಾರೆ-

ಅಪಿ ವಾತ್ಸ್ಯಾಯನಾದೀನಾಂ ಶಾಸ್ತ್ರಾಣಾಮುಕ್ತಬೇತುತಃ |  
ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ಮವಿರುದ್ಧಂಯಾ ದೈಕಾತ್ಮ್ಯ ಜ್ಞಾನಜನ್ಮನೇ ||

ಇದರ ಅರ್ಥ - ಇತರ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಂತೆಯೇ ವಾತ್ಸ್ಯಾಯನಾದಿ ಕಾಮಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ನಿವೃತ್ತಿ  
ಪರವಾಗಿದ್ದು ಅದ್ವಿತೀಯವಾದ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವುದರಿಂದ - ಅವುಗಳಿಗೆ  
ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯತೆಯು ಅವಿರೋಧವಾಗಿದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ ?

ಪ್ರವರ್ತಮಾನಃ ಪುರುಷಃ ಶಾಸ್ತ್ರೋದ್ದೀಪಿತ ವರ್ತಮಾನ್  
ಪ್ರವೃತ್ತಿವಿಷಯಂ ದುಷ್ಕಂ ದೃಷ್ಟ್ವಾತೋ ವಿನಿವರ್ತತೇ ||

ಶಾಸ್ತ್ರೋಕ್ತವಾದ ಮಾರ್ಗದಿಂದ ಮನುಷ್ಯನು ಭೋಗದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದ್ದರೂ ಭೋಗದ  
ವಿಷಯವನ್ನು ದೋಷಯುಕ್ತವೆಂದು ಕಂಡು ಅದರಿಂದ ಹಿಂತಿರುಗುತ್ತಾನೆಂದು ಇದರ  
ಸಂಕ್ಷೇಪಾರ್ಥ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ "ಧರ್ಮವಿರುದ್ಧೋಭೋತೇತು ಕಾಮೋಽಸ್ಮಿ ಭರತರ್ಷಭ"  
ಎಂದು ಭಗವಂತನು ಉಪದೇಶಿಸಿದಂತೆ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ವಿರೋಧವಿಲ್ಲದೆ ಸ್ವದಾರನಿರತ  
ನಾಗಿದ್ದು ನಿಯಮದಿಂದ ಅನುಭವಿಸುವ ಕಾಮವು ಭಗವಂತನ ಅಂಶವಂತೆ ಪೂಜ್ಯವೆನಿ  
ಸುವುದು. ಅನಂತರ ಜನ್ಮ ಮೃತ್ಯು ಜರಾ ಮ್ಯಾದಿ ದುಃಖ ದೋಷಾನುದರ್ಶನಂ  
ಎಂದು ಗೀತೋಕ್ತ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಭೋಗವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಪದೇ ಪದೇ ದೋಷವನ್ನು  
ಕಾಣುತ್ತಾ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ವಿರಕ್ತಿಯೊಂದಿ ಅವುಗಳಿಂದ ದೂರವಾಗಬಹುದು. ಈ ಬಗೆ  
ಯಾಗಿ ಕಾಮಶಾಸ್ತ್ರವೂ ನಿವೃತ್ತಿ ಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ ಮಾರ್ಗದರ್ಶಿಯಾಗಿದೆ.

ಬೌದ್ಧಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲೂ "ಸರ್ವಂ ದುಃಖಂ ದುಃಖಂ, ಸರ್ವಂ ಕ್ಷಣಿಕಂ, ಸರ್ವಂ  
ಶೂನ್ಯಂ ಶೂನ್ಯಂ" ಎಂಬೀಬಗೆಯಾಗಿ ಎದು ಬುದ್ಧನು ಉಪದೇಶಿಸಿರುವುದು  
ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಜಮಗೆ ಇರುವ ರಾಗವು (ಆಸೆಯು) ಹೋಗಿ ವೈರಾಗ್ಯವೇ ಹುಟ್ಟಲಿಂಬ

ಉದ್ದೇಶದಿಂದ, ಸರ್ವವು ಕ್ಷಣಿಕವೆಂದಾಗಲಿ ಶೂನ್ಯವೆಂತಾಗಲಿ ಉಪದೇಶಿಸಿರುವುದು ಆತ್ಮಜ್ಞ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಅಲ್ಲ. ಹೀಗೆಂದು ಸುರೇಶ್ವರರು —

ಅನಿತ್ಯದುಃಖಶೂನ್ಯತ್ವಂ ಪದಾರ್ಥಾನಾಂ ಬ್ರವನ್‌ಸ್ಪೃಟು

ಒದ್ದೋಪಿ ರಾಗಾದ್ಯುಚ್ಛ್ರಾಂತತಃ ನಾತ್ಮವಿನ್ಮುತೌ ||

ಪ್ರಪಂಚತ್ಯಾಗದೇ ಉತ್ತಮವಾದ ಮೋಕ್ಷಸಾಧನ, "ಆತ್ಮಾರ್ಥ ಪ್ರಧೀನಂ ತ್ಯಜೇತ್" ಎಂದು ಆತ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರಧೀನಿಯನ್ನು ತ್ಯಜಿಸು ಅದರ ಅಭಿಮಾನವನ್ನು ಬಿಡು ಎಂದು ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಈ ತ್ಯಾಗಮಾಡಿದವನಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ ವೀಕ್ಷಿಸುವ ಪರಮಾತ್ಮ ಪದವಿಯು ಲಭಿಸುವುದೆಂದು ಪಾರ್ಥಿಕಕಾರರು ಹೇಳಿರುವರು —

ತ್ಯಾಗ ಏವ ಹಿ ಸರ್ವೇಷಾಂ ಮೋಕ್ಷಸಾಧನ ಮುತ್ಸಮಮ್

- ತ್ಯಜತ್ಯಪಿ ಹಿ ರಜಃ ಜ್ಞೇಯಂ ತ್ಯಕ್ತುಃ ಪ್ರತ್ಯಕ್ ಪರಂಪದಮ್ ||

ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಬುದ್ಧನು ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ವೈರಾಗ್ಯಹೊಂದಿ ಅದರಿಂದ ಮುಮುಕ್ಷುವು ನಿಷ್ಪತ್ತಿಹೊಂದಿ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲೆಂದೇ, ಸರ್ವವೂ ಶೂನ್ಯ, ಕ್ಷಣಿಕ ದುಃಖಮಯ ಎಂಬುದಾಗಿಯಾಗಿ ಉಪದೇಶಿಸಿದ್ದು ಅದರಿಂದ ಬೌದ್ಧದರ್ಶನವು ನಮಗೆ ಅವಿರೋಧವಾಗಿದೆ,

ಈ ಮೇಲಿನ ಅರ್ಥವನ್ನು ಷಟ್ಪೀಠರೀ ಆನಂದಗಿರಿಗಳು ಪಾತಿಗಳಿಗೆ ವಿವರಣೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವರು, "ಟೀಕೆಯಿಂದಲೇ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ತಿಳಿಯಬಹುದು,

ಇದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮಸಾಧನೆಯನ್ನು ಅರಿತ ಗೌರವ ಬುದ್ಧನು ರಾಜ್ಯ ಸರ್ವಸ್ವವನ್ನೂ ತ್ಯಾಗಮಾಡಿ ಸಂನ್ಯಾಸಿಯಾಗಿ ಹೊರಗೆ ಬಂದು ವಿಕಾಂತ ನಿವಾಸ ಮಾಡಿದನು

"ಅಹಂ ಮಮೆ" ಎಂಬುದು ಹೊಂದ ವಿವಿಧ ಯಾರಿಗೂ ಮುಕ್ತಿಯಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಅರಿತ ಕ್ಷಣಿಕ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿ (ಬೌದ್ಧನು) ಅಹಂ ಎಂಬುದನ್ನು ಕ್ಷಣಿಕ ಎಂದು ಹೇಳಿ ಅದರ ಸ್ಮರಣವನ್ನು ಬಿಡಿಸಿದನು ವೇದಾಂತಿಗಳಿಗೆ ಅಪಮ್, ಎಂಬುವ ಜೀವಭಾವದ ಸತ್ಯತಾಬುದ್ಧಿಯುಹೊಂದಿ ಪರಮಾರ್ಥವಾದ ಅಹಂಕಾರಕ್ಕೂ ಸಾಕ್ಷಿಯನಿಸಿದ ಪರಮಾತ್ಮನ ಅರಿವಿಗೆ ಇದು ಸಹಾಯಕವಾಗಿಯೇ ಇರುವುದು ಈ ಒಳಿಯಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಹಾಯಕವಾಗಿ ಈ ವಚನವು ನಮಗೆ ಅವಿರೋಧವಾಗಿಯೇ ಇದೆ —

ಇದರಂತೆಯೇ ಜೈನಸಿದ್ಧಾಂತವು ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಸ್ಯಾದ್ವಾದದಿಂದ ಅಂದರೆ, ಸತ್ಯೋ ಅಸತ್ಯೋ ಇತ್ಯಾದಿ ರೂಪಗಳಿಂದ ಅನೇಕ ವಿರುದ್ಧರೂಪವಾಗಿರುವುದೆಂದು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟು ಬ್ರಹ್ಮದಂತೆ ಸತ್ಯೇ ಅಲ್ಲ, ತತ್ವದಂತೆ ಮೊಲದ ಕೊಂಪಿನಂತೆ ಅಸತ್ಯ ಅಲ್ಲ — ಈಜುಗಳಾಗಿ ಏಕರೂಪದಲ್ಲಿಲ್ಲದೆಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟದ್ದರಿಂದ ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ಲಾವಣ್ಯಜೀಯ ವಾದಕ್ಕೆ ಪ್ರಪಂಚ ಸತ್ಯವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಹಾಯಮಾಡಿತು ಏ





ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿ ಪರಿಣಾಮಿಕಾರ್ಯವಲ್ಲವೆಂತ ತಿಳಿಸಿರುವುದರಿಂದ, ತದ್ಭಿತ್ತಿಯಿಂದ ಪರಿಣಾಮಿಯಲ್ಲವೆಂಬುವ ಮಾತು ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ವಿರೋಧವಲ್ಲ.

ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಬೋಧಿಸಿರುವುದು ತತ್ವವಿದಾರ್ಥ ವಿವೇಚನೆಗೆ ಸಹಾಯವಾಯಿತು. ಚಿತ್ತವೃತ್ತಿ ನಿರೋಧವೇ ಕೈವಲ್ಯಕ್ಕೆ ಸಾಧನವೆಂತ ಹೇಳಿ ಜ್ಞಾನವು ಈ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಅಲ್ಲಗಳೆದಿದ್ದರೂ ವೇದಾಂತಿಗಳ ತತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಬಾಹ್ಯವಿಷಯಗಳೇ ದೊರಕುವಾಗಿ ಚಿತ್ತವು ಅಂತರ್ಮುಖವಾಗಿದ್ದು ಪರಮಾತ್ಮ ಚಿಂತೆಯಲ್ಲಿ ಮಗ್ನವಾಗಿ ತ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಈ ಯೋಗವು ಸಹಕಾರಕೋಟಿದೆ. ಚಿತ್ತವೃತ್ತಿ ನಿರೋಧವೆಂಬುದನ್ನು, ಪರಮಾತ್ಮನ ಚಿತ್ತವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಳಿದ ಅನಾತ್ಮಚಿಂತೆಯನ ನಿರೋಧಿಸುವ ಯೋಗ ಎಂಬುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ವೇದಾಂತವೂ ಒಪ್ಪುವುದೆಂದು ಇದರಿಂದ ಪ್ರಪಂಚದಿಂದ ದೂರವಾಗಿ ಅತ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನೇ ಸಾಧಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಯೋಶಾಸ್ತ್ರವೂ ಸಹಕರಿಸಿದೆಯಾದಕಾರಣ ನಮಗೆ ವಿರುದ್ಧವಲ್ಲ.

ಹೀಗೆಯ ಪೂರ್ವ ಮೀಮಾಂಸಾ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಧರ್ಮ (ಕರ್ಮ) ಕೈ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯವನ್ನ ಕೊಟ್ಟು, ಅತ್ಮ — ಈಶ್ವರ ಇತ್ಯಾದಿ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಗಮನಕೊಡದೆ, ಧರ್ಮ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಮಾಡಿ, ಮುಮುಕ್ಷುಗಳಿಗೆ ಕರ್ತವ್ಯವೆಂದು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿ ಪ್ರಧರ್ಮ ಸೂಚನವಾದ ನಿಷ್ಕಾಮಕರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗುವಂತೆಮಾಡಿ, ಕ್ರಮವಾಗಿ ಚಿತ್ತಶುದ್ಧಿ, ವೈರಾಗ್ಯ, ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ಮೂಲಕ ಅದ್ವಿತೀಯಾ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಸಹಾಯವಾಗುವಂತೆ ಮಾಡಿದೆ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಮೀಮಾಂಸಾ ಶಾಸ್ತ್ರವು (ನಿಷ್ಕಾಮ ಕರ್ಮ ಪ್ರವರ್ತನೆಯೆಂಬುವ) ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಬೋಧಿಸಿದರೂ ಸ್ವರ್ಗಾದಿ ಫಲಕಾಮನೆಯಿಲ್ಲದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯೂ ಸಹ ನಿವೃತ್ತಿ ಸಮಾನವಾಗಿರುವುದಾದಕಾರಣ ಒಂದು ಬಗೆ ನಿವೃತ್ತಿ ಮಾರ್ಗವನ್ನೇ ಬೋಧಿಸಿದಂತೆ ಯಿತು. ಪರಕಾಮನೆಯಿಲ್ಲದ ವಿತ್ಯವೈಮಿಕ್ತಿಕವೆಂಬುವ ಕರ್ತವ್ಯ ಕರ್ಮಗಳಿಗೆ ನಿವೃತ್ತಾದ ಕರ್ಮಯೋಗಿಯೂ ನಿವೃತ್ತಿ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿರುವ ಸಂನ್ಯಾಸಿಗ ಸಮಾನ ವಿರುದ್ಧ ಗೀತೆಯೂ ಬೋಧಿಸಿರುವುದು —

“ಅನಾಶ್ರಿತಃ ಕರ್ಮಭಲಂ ಕಾರ್ಯಂ ಕರ್ಮ ಕರೋತಿ ಯಃ

ಸ ಸನ್ಯಾಸಿ ಚ ಯೋಗೀಶ ನ ನಿರಗ್ನಿರ್ವಚಾಕ್ರಿಯಃ” ||

ಎಂದು. ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸೆಯು ಕಾಮ್ಯಕರ್ಮಗಳ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದರೂ ಅವರ ಅನುಷ್ಠಾನದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ಅದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವುದು ಬೇಕಾದಾಗದು. ಕರ್ಮ ಜ್ಞಾನಗಳ ಸೇವಕ ಅಥವಾ ಸಮನ್ವಯವನ್ನು ಗೀತೆಯಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿಕೊಂಡಲ್ಲಿ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಕರ್ಮ ತಾತ್ಪರ್ಯ ದೈವಿನ್ಯದ ಸಮತವಾಗಿ ತೋರುವುದು — ಗೀತೆ — “ಸ್ವಕರ್ಮಣಾ ತ ಮುಘೈರ್ಚ್ಯ ಸಿದ್ಧಿಂ ಎವತಿ ಮಾನಸಃ || ಎಂಬುದೂ” ಸ್ವಸ್ತೇ ಕರ್ಮಣ್ಯಾಭಿರತಃ ಸಂವಿದ್ವಿಲಾಭತೇ ನರಃ || ಈ ಗೀತೆಯೂ

ಈಶ್ವರ ಪ್ರೀತಿಯಾಗುವಂತೆ ಮಾಡುವ ತನ್ನ ತನ್ನ ವರ್ತನೆಯನ್ನು ಧರ್ಮದಿಂದ ಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ಮೋಕ್ಷವನ್ನೂ ಹೊಂದುವೆನೆಂದು ಹೇಳಿಕರ್ಮಕ್ಕೂ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದೆ.

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ರಾಗದ್ವೇಷಾದಿ ದೋಷಗಳನ್ನು ಕಳೆಯುವ ಅಥವಾ ಪಾಪವನ್ನು ಬಗೆಹರಿಸುವ ನಿತ್ಯ ನೈಮಿತ್ತಿಕ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡಿದ ಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರ ಇದರಂತೆ ಇತರ ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರಗಳು. ಈ ಎಲ್ಲವೂ ನಿವೃತ್ತಿಪರವಾಗಿವೆ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಸಂದಯವೇ ಇಲ್ಲ.

ಇದರಂತೆಯೇ ಶೈವ, ವೈಷ್ಣವಾದಿ ಆಗಮಗಳೂ ಸಹ ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗವನ್ನು ವಿವಿಧವಾಗಿ ಬೋಧಿಸಿ, ಶಿವ, ವಿಷ್ಣು ಮುಂತಾದ ಉಪಾಸನೆಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಬೆಲೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಧ್ಯಾನಮಾರ್ಗದ ದ್ವಿತೀಯ ಸೋಪಾನದಲ್ಲಿ ಅವರನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಿ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಚಿತ್ತಶುದ್ಧಿ ಏಕಾಗ್ರತೆಗಳನ್ನು ಲಯಮಾಡುತ್ತಾ ಕ್ರಮೇಣ ಅದ್ವಿತೀಯವಾದ ಅತ್ಮತತ್ವಜ್ಞಾನದಿಂದ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿಕೊಡುವುದರಿಂದ ಅನೋನ್ಯ ವಿರುದ್ಧ ಮತಗಳಾಗಿದ್ದರೂ ಇವೆಡೆಯಲ್ಲಿ ವಿರೋಧವಿಲ್ಲದೆ ಸಹಕಾರಕೊಟ್ಟಿರುವುದಕ್ಕಾರಣ ಎಲ್ಲಾ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳೂ ಸುರೇಶ್ವರರು ಹೇಳಿದಂತೆ ನಿವೃತ್ತಿ-ಅತ್ಮಜ್ಞಾನ ಪರವಾಗಿವೆ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಏನೂ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ.

ಇದರಂತೆಯೇ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಂಗೀತ, ನೃತ್ಯ, ನಾಟ್ಯ ಮುಂತಾದ ಇತರ ಕಲೆಗಳೂ ಅವುಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳೂ ಸಹ, ಮೊಟ್ಟಮೊದಲು ಭೋಗಿಗಳಿಗೆ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸಿ ಮೆರೆಯುವಂತೆಮಾಡಿದ್ದರೂ ಯಾವಾಗಲೂ ವಿಚಾರವನ್ನು ತಿನ್ನುವನಿಗೆ ಅದರಲ್ಲೂ ಬೇಸರಿಕೆ ಉಂಟಾಗುವಂತೆ ಕಲೆಗಳಲ್ಲೂ ಬೇಸರಿಕೆ ಉಂಟು ಮಾಡಿ, ದೋಷ ದರ್ಶನದಿಂದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ವಿರಕ್ತಿಯನ್ನೇ ಉಂಟುಮಾಡಿ ಅತ್ಮಜ್ಞಾನದ ಕಡೆ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಹರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಸಹಾಯಮಾಡುವುದು.

ಈ ರೀತಿ ಸಕಲ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯೂ ಅತ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಎಂಬುದನ್ನು ಅವಿರೋಧವಾಗಿ ಶ್ರೀ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ತೋರಿಸಿ ಕರುಣಿಸಿರುವುದು ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳ ಪರಮಭಾಗ್ಯವೆಂದು. ಇದರಿಂದ ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳು ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ವಾದಿಸುವ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ವೈಷಮ್ಯ ತೋರದೆ ನೆಮ್ಮದಿಯಾಗಿ ಶಾಂತವಾಗಿ ತಮ್ಮ ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷ್ಯವಾದ ಅತ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿಕೊಂಡು ಶ್ರೇಯೋಭಾಗಿಗಳಾಗುವಂತೆ ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರದರೂ, ಶ್ರೀ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರೂ ನಮಗೆ ಪೂರ್ಣಾನುಗ್ರಹವನ್ನು ಮಾಡಲೆಂದು ಪ್ರಾರ್ಥಿಸುತ್ತೇನೆ.

ಪಂಡಿತಪ್ರವರ ಎದ್ವಾನ್ ಕೆ. ಕೃಷ್ಣದೇವಯ್ಯ  
ಮೊದಲ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕ  
ಜೀವಮಠ, ಬೆಂಗಳೂರು.

# ಉಭಯಭಾರತಿ

ರಾಗ: ಸರಸ್ವತಿ

ತಾಳ: ಚುಕ್ರಿಧಟ

ಮಂಡನ ಪಂಡಿತ ಸತಿಯೆ ಅತಿ  
ಶುಂಡನ, ಪಂಡಿತಗೈವ ವಾಗ್ಗೇವಿಯೆ || ಪ ||

ತೆಂಡ ತಂಡದಿ ಬರುವ ಎಡರುಗಳ ಪ್ರ  
ಕುಡ ವಿನೇಸದಿ ವಿನೀಸುವ ವಡತೆಗು || ಅ ಪ ||

ಯತಿಶಾಪದಿಂ ವಿಷ್ಣು ಮಿಶ್ರನಿಗೆ ಸತಿಯೊದೆ  
ಚತುರತೆಯೊ ವಾದಗೈದೆ ಶಂಕರರಲ್ಲಿ  
ಮತಿದಾತೆ ವಾಗೆಯೆ ಉಭಯಭಾರತಿಯು  
ನುತಿಗೈವ ಭಾಗ್ಯವನನಗೆ ನೀಡಮ್ಮ || ೧ ||

ಅದ್ವೈತವಾದಿಗಳ ಅಭಿವ್ಯವ ಸಲಿಸದೆ  
ವಿದ್ವನ್ನನೋನಿಲಯ ಶೃಂಗೇರಿಪುರವಾಸೆ  
ಸುಧ್ವನಿ ಸುಗಾನ ಸುಮತಿ ವಿರಾಜಪ  
ತದ್ವದಪ ನಿನ್ನಯ ತಾನ ಸರಸತಿಯೆ || ೨ ||

ಶಾಮರಸದಳಿಸೆತ್ತೆ ಕರುಣೆಯಕೆ ತೊಂದೊ  
ಹೈಮವಸೆಯ ಸನ್ನತಿಯಿತ್ತು ಸಲಹೆ  
ಪಾಮರರ ಮೊರೆಯನ್ನು ನೀನಾಲಿಸೊ  
ಪ್ರೇಮದಿಂದಲಿ ಎಮ್ಮ ಪರಿವಾಲಿಸೊ || ೩ ||

ರಚನಾರ್ಥಿ, ಕೆ. ಬಿ. ಹೈಮಾವತಿ  
ಸಂಗೀತ ಅಭ್ಯಾಸಕಿ  
ವಾಗೇವಿಯಾಳ "ಇಸ್ಕುಟಿಕ್ಟ್", ಬೆಂಗಳೂರು

# ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ಮತ್ತು ಅವರ ಕೃತಿಗಳು

ಲೇಖಕರು ಡಾ॥ ಕೆ ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ, ಎಂ.ಎ., ಬಿ.ಟಿ. ಡಿಎಲ್.ಡಿ  
(ಸಂಸ್ಕೃತ ವಿಭಾಗದ ಮುಖ್ಯಸ್ಥರು ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಧಾರವಾಡ)

ಆದಿ ಶಂಕರ ಭಗವತ್ಪಾದರಿಗೆ ಗೃಹ್ಯಶ್ಶೂತ್ರವೊಂದು ಸಂನ್ಯಾಸಾಶ್ರಮದ ಶಿಷ್ಯರೂ ಹೇರಳವಾಗಿದ್ದುದನ್ನು "ಶ್ರೀ ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯವಚನಂತ್" ಮೇಲೆ ಗ್ರಂಥ ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತದೆ ಸಂನ್ಯಾಸಿಗಳೂ ಶಿಷ್ಯೋತ್ತಮರೂ ಆಗಿದ್ದು-ಮರಾಮೋಯಗಳ ಪ್ರವರ್ತಕರೆಂದೂ ಪ್ರಸಿದ್ಧರಾದವರು ನಾಲ್ವರೇ. ಅವರು ಯಾರೆಂದರೆ—(1) ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯ (2) ವದ್ವಪಾದಾಚಾರ್ಯ, (3) ಹಸ್ತಾಮಲಕಾಚಾರ್ಯ ಮತ್ತು (4) ತೋಟಕಾಚಾರ್ಯ. ಇವರಲ್ಲಿ ಮೊದಲ ಈವರೆಗೆ ಕೃತಿರತ್ನಗಳೂ ಪ್ರಕರಣಗ್ರಂಥಗಳೂ, ಉಪ ಲಬ್ಧವಿರುವುದರಿಂದ ಅದ್ವೈತದರ್ಶನದ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಅವರ ಸ್ಥಾನ ಅಜರಾಮರ ವಾಗಿದೆ, ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರೆ-ಶೃಂಗೇರಿ ಮಠದ ಅಧ್ಯಕ್ಷ ಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಮೊದಲು ನೇಮಕಮಾಡಿದ ಕೀರ್ತಿ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರಿಗೆ ಸಲ್ಲುತ್ತದೆ -

ಭಗವತ್ಪಾದರ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಪಾಞ್ಚಿಕ ಯೋಗ್ಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಬರೆಯಲು ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರೇ ಯೋಗ್ಯರೆಂದು ಗುರುಗಳು ಭಾವಿಸಿದರೂ ಮಿಕ್ಕ ಶಿಷ್ಯರು ಆಕ್ಷೇಪಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಅವರ ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕ — ಹಾಗೂ ತೈತ್ತಿರಿಯೊಪನಿಷದ್ಭಾಷ್ಯ ಗಳಿಗೆ "ವಾರ್ತಿಕ" ವನ್ನು ಬರೆಯುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಈ ಶಿಷ್ಯಗ್ರೇ ಸರಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಸಿದರೆಂದು ಪದಂತಿಯಿದೆ ಇದಲ್ಲದೆ "ನೈಷ್ಯಮ್ಯಸಿದ್ಧಿ" ಯಂವಿಷ್ಟತಂತ್ರ ಪ್ರಕರಣಗ್ರಂಥವನ್ನು ರಚಿಸಿ ಅದ್ವೈತ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ತಮ್ಮದೆ ಆದ ಕೊಡುಗೆಯನ್ನೂ ಇತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಲೇಖ್ಯ ಉಪನಿಷದ್ಭಾಷ್ಯ "ವಾರ್ತಿಕಗಳಲ್ಲದೆ "ಪಂಚಿಕರಣ" ಹಾಗೂ "ದಕ್ಷಿಣಾಮೂರ್ತಿಸ್ತೋತ್ರ" ಗಳೆಂಬ ಆಚಾರ್ಯರ ಲಭ್ಯಾಕೃತಿಗಳಿಗೂ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾ ರ್ಯರು ತಮ್ಮ ವಿವರಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ "ವಾರ್ತಿಕ" ಗಳನ್ನು ಬರೆದಿರುವುದರಿಂದ ಅವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿ ಪಂಚಾಂಶದ "ವಾರ್ತಿಕಕಾರ" ರೆಂಬ ಬಿರುದು ಅವರಿಗೆ ಮಿಸ್ತವಾಗಿದೆ

ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ಪಂಚಾಂಶ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ವಿಶ್ವಾಸವಾಗಿದ್ದರಲ್ಲ, ಸಕಲ ವಿದ್ಯಾವಾರಣ್ಯರೂ ಆಗಿದ್ದರು. "ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯಸ್ಮೃತಿ" ಗೆ ಜವರಿದ್ದ ರಚಿತ ವಾಗಿರುವ "ಹಾಲಕ್ರೀಡಾ" ಎಂಬ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ಮುದ್ರಿತವಾಗಿದೆ. ಅದು ವಿಶ್ವ ರೂಪಾಚಾರ್ಯಕೃತವೆನ್ನಲಾಗಿದ್ದರೂ ಪ್ರಾಯಶಃ ವಿಶ್ವರೂಪಾಚಾರ್ಯರ ವಿಸ್ತೃತವಾದ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರ ಸಾಮಾಂತರವೆಂದು ಮುಖ್ಯವಾದುದು ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಒಳಿತಿವಿದೆ "ವರಾಹರಸ್ತೂತಿ" ಗೆ ಪ್ರಾರ್ಥನಾಪಾಠ್ಯ (—ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ) ರು ಬರೆದಿರುವ

“ಪರಾಶರ - ಮೂಢವೀಯ” ವೆಂಬ ಟೀಕೆಯಲ್ಲಿ ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕ ಭಾಷ್ಯವಾರ್ತಿಕವನ್ನು ಉದಹರಿಸುವಾಗ ಅದನ್ನು ವಿಶ್ವರೂಪಾಚಾರ್ಯರ ರಚನೆಯೆಂದೇ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದಾರೆ;

“ವಾರ್ತಿಕೇ ವಿಶ್ವರೂಪಾಚಾರ್ಯ ಉದಾಹರಣಾ -  
ಆಮ್ರೇ ಫಲಾರ್ಥೇ ಇಶ್ಯಾದಿಹ್ಯಾಪಸ್ತಂಭಶ್ಚೋರ್ವಚಃ |  
ಫಲಭಾಕ್ತ್ಯಂ ಸಮಾಚಷ್ಟೇ ನಿತ್ಯಾನಾಮಪಿ ಕರ್ಮಣಾಮ್ ||”

ಭರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಇವರ ಅಗಾಧ ಪಾಂಡಿತ್ಯವನ್ನು ಎತ್ತಿತ್ತೋರಿಸುವ ಇನ್ನೊಂದು ಕೃತಿಗಳೆಂಬವು :- (1) ಶ್ರಾದ್ಧಕರಿಕಾ, (2) ವಿಶ್ವರೂಪಸಮುದ್ಭವ. ಆದರೆ ಇವು ಅಷ್ಟೊಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ ಪಡೆದಿಲ್ಲ. ಶಂಕರದಿಗ್ವಿಜಯಕಾರನಾದ ಮೂಢವ ಕವಿಯೂ ಕೂಡ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರನ್ನು ವಿಶ್ವರೂಪನೆಂದೇ ಸಂಬೋಧಿಸಿರುವುದನ್ನು ಕೋಡಬಹುದು. (ಸರ್ಗ 3 ; ಪದ್ಯ - 1 - 36 : 42)

ಸಾದಾನ್ಯವಾಗಿ ಪ್ರಚಲಿತವಿರುವ ಐತಿಹ್ಯಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರ ಗೃಹಶಾಸ್ತ್ರಮದ ನಾಮಧೇಯ - “ಮಂಡನಮಿಶ್ರ” ಎಂದು. ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರೊಡನೆ ವಾದಮಾಡುವ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಅವರು ಕುಮಾರಲಿಘಟ್ಟರ ಶಿಷ್ಯರೂ ಕರ್ಮ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಕರೂ ಎನಿಸಿದ್ದರು. ಅವರು ವಾದದಲ್ಲಿ ಪರಾಜಿತರಾಗಿ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರಿಂದ ಸಂನ್ಯಾಸದೀಕ್ಷೆ ವಹಿಸಿದ ಮೇಲೆ ಚ್ಚಾನಕಾಂಡದ ಪುರಸ್ಕೃತರಾದರು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಎಂದರೆ ಇವರ ಹಿಂದಿನ ಕರ್ಮವಾಸನೆಯ ಕಾರಣ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರ ಭಾಷ್ಯಕ್ಕೆ ಇವರು ವಾರ್ತಿಕವನ್ನು ರಚಿಸಲು ತಕ್ಕವರಲ್ಲವೆಂದು ಕೆಲವರು ಶಿಷ್ಯರು ಭಾವಿಸಿದರಂತೆ. ಎಲ್ಲ ಶಂಕರ ದಿಗ್ವಿಜಯ ಗ್ರಂಥಗಳೂ ಈ ಮಾತನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದರಿಂದ ಪಂಡಿತ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಮಂಡನ - ಸುರೇಶ್ವರರ ಏಕವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವೇ ಗ್ರಾಹ್ಯವೆನಿಸಿದೆ. ಆದರೆ ಅಧುನಿಕ-ವಿದ್ವಾಂಸರು ಈ ವಿಷಯವಾಗಿ ತುಂಬಾ ಸಂರೋಧನೆಮಾಡಿ ಇವರು ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳೆಂಬ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಬಂದಿರುತ್ತಾರೆ. ಇವರ ಪ್ರಕಾರ ಮಂಡನಮಿಶ್ರರು ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರಿಗಿಂತ ಹಿಂದಿನವರು. ಆದರೆ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಒಪ್ಪಳಿವು, ಭೇದಗಳಿವೆ. ಹಿಂದಿನ ಅದ್ವೈತ ಗ್ರಂಥಗಳಾದ “ಸಂಕ್ಷೇಪತಾರೀಕ” ಮತ್ತು ಅದರ ಟೀಕೆಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಮಂಡನ ಮತ್ತು ಸುರೇಶ್ವರರನ್ನು ಭಿನ್ನರೆಂದು ಬಗೆದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಪ್ರಕಾಶಾಚಾರ್ಯರು ತಮ್ಮ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಮಂಡನರ ಅದ್ವೈತ ವಾದವನ್ನು ವಿಂಡಿಸಿ ಸುರೇಶ್ವರರ ವಾದವನ್ನು ಪುರಸ್ಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ. “ಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧಿಕಾರ” ರೆಂದೇ ಮಂಡನರನ್ನು ಸಂಬೋಧಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇದೇ ರೀತಿಯಾಗಿ “ನ್ಯಾಯಮಕರಂದ” ವನ್ನು ಬರೆದ ಆನಂದಬೋಧನು ಕೂಡ ಮಂಡನರ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನೂ ಸುರೇಶ್ವರರ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿಯೇ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದಾನೆ. “ನ್ಯಾಯರತ್ನದೀಪಾವಲಿ” ಯನ್ನು ಬರೆದ ಆನಂದಾನುಭವ ನೆಂಬುವನಂತೂ ಸುಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ “ವಿಶ್ವರೂಪ, ಪ್ರಭಾಕರ, ಮಂಡನ, ವಾಚಸ್ಪತಿ,

ಸುಚರಿತಮಿತ್ರರನ್ನು ಬೇರ್ಪಡಿಸಿ ವಿಶ್ವರೂಪನ ಸುಖಾಸಾತ್ವಮ ನಾಮವೇ ಸುರೇಶ್ವರನೆಂದು ತಿಳಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಇದನ್ನೆಲ್ಲ ಕೂಲಂಕಷವಾಗಿ ವಿಚಾರಮಾಡಿ ಮದ್ಯಾಸನದಿವಂಗತ ವಿಸ್. ಕಂಪ್ರಸ್ತಾವಿ ಶಾಸ್ತ್ರಿಗಳು ಮಂಡನ - ಸುರೇಶ್ವರರ ಭೇದವನ್ನು ತಿಳಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ.

"ಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧಿ" ಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಮಂಡನರ ಅದ್ವೈತಪ್ರಾಕ್ರಿಯೆಗೂ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಅದ್ವೈತ ಪ್ರಾಕ್ರಿಯೆಗಳಿಗೂ ಸಾಮ್ಯದ ಬದಲು ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳೇ ಹೆಚ್ಚಾಗಿವೆ:—

'ನೈಷ್ಯಮ್ಯಸಿದ್ಧಿ' ಯಲ್ಲಿ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ಮೂರು ಬಗೆಯ ಸಮುಚ್ಚಯವಾದಗಳನ್ನು ಖಂಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಮೊದಲನೆಯದು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರಿಗಿಂತಲೂ ಪೂರ್ವದ ಬ್ರಹ್ಮದತ್ತನದಂದು 'ವಿದ್ಯಾಸುರಭಿ' ಯಂಬ ಟೀಕೆ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ (I. 67) ಎರಡನೆಯದೇ ಮಂಡನಮಿತ್ರನದು. ಇದನ್ನು ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕವಾರ್ತಿಕದಲ್ಲಿ (IV. iv. 789-810) ಔಸ್ಕಾರವಾಗಿ ಖಂಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. "ನೈಷ್ಯಮ್ಯಸಿದ್ಧಿ" ಯಲ್ಲಿ ಖಂಡಿಸಿದ್ದಾರೆ (III 88-93). ಮೂರನೆಯದು ಭೇದಾಭೇದವಾದಿಯಾದ ಭರ್ತೃ ಪ್ರಪಂಚನದು ಎಲ್ಲರೂ ಅದ್ವೈತವಾದಿಗಳೇ ಆದರೂ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನದಂತೆ ಕರ್ಮದ ಸಮುಚ್ಚಯವೂ ಶಕ್ತಿಯೇ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಭೇದವಿದೆ. ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರಂತೆ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರೂ ಕೂಡ ಯಾವುದೇ ಬಗೆಯ ಸಮುಚ್ಚಯವಾದವನ್ನು ಒಪ್ಪತಕ್ಕವರಲ್ಲ.

ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರೂ ಅವರ ಶಿಷ್ಯರಾದ ಸರ್ವಜ್ಞಾತ್ಮ ಮುನಿಗಳೂ ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟ ತತ್ವದ್ವೈತ್ಯವನ್ನು ಮೆರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಆದರಲ್ಲಿ ಬಹು ಮುಖ್ಯವಾದುದೆಂದರೆ 'ಮಾಯೆಯ' ಸ್ವರೂಪನಿರ್ವಚನ. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪದ್ಮವಾದರ ವಿವರಣೆಗೂ ವಾಚಸ್ಪತಿಮಿತ್ರರ ವಿವರಣೆಗೂ ಸುರೇಶ್ವರರ ವಿವರಣೆಗೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವುಂಟು. ವಿಕೀಕ ಪರಮಾರ್ಥ ವಸ್ತುವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಅನೇಕವಾಗಿ ಕಾಣಲು ಮಾಯಾ ಕೇವಲ "ದ್ವಾರ" ಎಂದು ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಮಾಯೆಯ ಆಶ್ರಯ ಹಾಗೂ ವಿಷಯಗಳೆರಡೂ ಬ್ರಹ್ಮವೇ. ಆದ್ದರಿಂದ ಎಲ್ಲ ಭ್ರಾಂತಿಗಳಿಗೂ ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಸದ್ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಇರುವುದಾದರೂ ಮಾಯೆಯು ಅದಕ್ಕೆ ಧರದೆಯಂತೆ ಅಂಟಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ ಸುರೇಶ್ವರರ ವಾದದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವೊಂದೇ ಸತ್ಯವೆಂಬುದನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದರಮೇಲೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅವಧಾರಣೆಯೇ ಹೊರತು ಅವಿದ್ಯಾ ಪ್ರಕಾರಗಳ ವಿವೇಚನೆಯ ಮೇಲಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು "ಅಭಾಸವಾದ" ಎಂದು ಉತ್ತರಕಾರೀನ ಪ್ರಕರಣ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರ 'ದಕ್ಷಿಣಾಮೂರ್ತಿ ಸ್ತೋತ್ರ' ವಿವರಣೆಗೆ 'ಮಾನಸೋದ್ಧಾನ' ಎಂದೂ ನಾಮಾಂತರವುಂಟು. ಇದರಲ್ಲಿ ಶೈವಾರ್ಥನದ 36 ಶ್ಲೋಕಗಳು.

ಟಾರ್ವಾರ್ಡ್‌ಕಾದಿಗಳ ಮತ ನಿರಾಕರಣೆ - ಎಲ್ಲವೂ ಸಂಗ್ರಹವಾಗಿ ಬರುತ್ತದೆ. - ಕೆಲವರು  
 ಇದನ್ನು ಸುರೇಶ್ವರರ ಮೂಲಕೃತಿಯಲ್ಲವೆನ್ನುವುದುಂಟು. - ಇದರಲ್ಲಿ  
 ತೈತ್ತಿರೀಯ, ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕ - ಈ ಭಾಷ್ಯವಾರ್ತಿಕಗಳ ಮತ್ತೆ ಪಂಚೇಕರಣ  
 ವಾರ್ತಿಕದ ಮೇಲೆ ಅನಂದಗಿರಿಯಂಬವರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. - ವಿದ್ಯಾ  
 ರಣಿರು - ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕ-ವಾರ್ತಿಕಸಾರ - ವೆಂಟ - ಗ್ರಂಥವನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದಾರೆ.  
 "ಸೈಷ್ಯವ್ಯಾಸದ್ವಿ" ಯ ಮೇಲೆ ನಾಲ್ಕೈದ್ದು ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳ ಉಪಲಬ್ಧವಿವೆ.



## ನೈಷ್ಠ ಮರ್ಯಾದೆ

ಲೇಖಕರು: "ಪ್ರೊ. ಎಸ್. ಎಸ್. ರಾಧಾಕೃಷ್ಣನ್, ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಮೈಸೂರು.

ಶ್ರೀ ಶಂಕರ ಭಗವತ್ಪಾದರ ಶಿಷ್ಯ ಪಂಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಉನ್ನತ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರು ಶ್ರೀ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು. ಇವರು ಆಚಾರ್ಯರ ಸಾಕ್ಷಿದನುಯಾಯಿಗಳಲ್ಲಿ ಗ್ರಂಥರಚನೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವಗಳಿಸಿದವರು. ಅನೇಕ ಗ್ರಂಥಗಳು ಇವರ ಕೃತಿಗಳೆಂದು ಪ್ರತೀತಿಯಿದ್ದರೂ, ಕೆಲವುಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂಶಯವಿದೆ. ಆದರೆ ಯಾವ ಸಂಶಯಕ್ಕೂ ಅಸ್ಪದವಿಲ್ಲದ ಗ್ರಂಥಗಳೆಂದರೆ 'ಬೃಹದ್ವೇದಾರಣ್ಯಕ ಭಾಷ್ಯವಾರ್ತಿಕ' 'ತೃತ್ತೀಯ ಭಾಷ್ಯವಾರ್ತಿಕ' ಮತ್ತು 'ನೈಷ್ಠ ಮರ್ಯಾದೆ' ಎರಡು ವಾರ್ತಿಕಗಳೂ ಭಾಷ್ಯದ ಸಾಮಾನ್ಯವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಸಿದ್ಧಿ. ಎರಡು ವಾರ್ತಿಕಗಳೂ ಭಾಷ್ಯದ ಸಾಮಾನ್ಯವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುದರ ಜೊತೆಗೆ 'ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನೂ ಸ್ವಾರಸ್ಯವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಕೆಲವೆಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಭಾಷ್ಯೋಕ್ತಿಯನ್ನು ಪರಿವರ್ತಿಸುವುದೂ ಉಂಟು. ಈ ಎರಡು ಕೃತಿರತ್ನಗಳೂ ಅದ್ವೈತ ವೇದಾಂತದ ಎರಡು ಮಂಗಳ ದೀಪಸ್ತಂಭಗಳೆನ್ನಬಹುದು. ಇವು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಮತ್ತು ಭಾಷ್ಯಗಳ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಒಳಗೇ ತಮ್ಮ ತತ್ವವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾಗಿದೆ. 'ನೈಷ್ಠ ಮರ್ಯಾದೆ'ಯು ಸ್ವತಂತ್ರ ಗ್ರಂಥ. ಇದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡಿದ್ದರಿಂದ ಮೂಲಗಳ ನಿರ್ಬಂಧವಿಲ್ಲದೆ, ಆಚಾರ್ಯರು ತಮ್ಮ ವೇದಾಂತ ವೃತ್ತಿಭಯನ್ನೂ, ಕಾವ್ಯ ಯುಕ್ತವೆಂದು ತಿಳಿದಿರುವ ರೀತಿಯನ್ನೂ ಹೊರಗೆಡುವುದಕ್ಕೆ ಇದರಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷ ಅವಕಾಶವಿದೆ. ಇದು ಅದ್ವೈತ ಬೃಹದ್ವೇದವೂ ಅಲ್ಲ. ಕೆಲವು ವಿಮರ್ಶಕರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ಇದು ಸುರೇಶ್ವರರ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ಶ್ರೇಷ್ಠತಮವಾದುದು. ಇದನ್ನು ಕುರಿತು ನಾಲ್ಕು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಪ್ರಕೃತ ಲೇಖಕರ ಉದ್ದೇಶ.

'ನೈಷ್ಠ ಮರ್ಯಾದೆ'ಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಆಚಾರ್ಯರೇ "ಅಶೇಷ ವೇದಾರ್ಥಸಾರ ಸಂಗ್ರಹ ಪ್ರಕರಣಮಿದು" ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಭಾರತೀಯ ದರ್ಶನಗಳೆಲ್ಲದರಂತೆ ಇದರಲ್ಲಿಯೂ ಮನುಷ್ಯನ ಪುರುಷಾರ್ಥ ಸಾಧನೆಯು ಪರಮ ಪ್ರಯೋಜನವಾಗಿದೆ. ಈ ಗ್ರಂಥದ ವಿಷಯ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯನ್ನು ಈ ರೀತಿ ನಿರ್ಮಿಸುತ್ತಾರೆ.

"ಅನರ್ಥ - ಅನರ್ಥ ವೇತು - ಪುರುಷಾರ್ಥ - ತದ್ವೇತು" ಇವು ಇದರ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯ ವಿಷಯ. ಇಲ್ಲಿ 'ಅನರ್ಥ' ವೆಂದರೆ 'ಸರ್ವಪ್ರಕಾರ ದುಃಖ' ಇವರ ವೇತು "ದೀಪಾತ್ಮಾ ಪ್ರತಿವತ್ತಿ". ಅತ್ಯ ಮುಖ್ಯವಾದ ತತ್ತ್ವ ಅನಾತ್ಮವೆಲ್ಲಾ ಬಯಕೆಗೀರಿಕೆ, ಅತ್ಯ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅತ್ಯಂತ ಅತ್ಯಂತ ಅನಿವಾರ್ಯವಾದ ಸ್ವರೂಪ. ಇದನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಸರ್ವ ಅರ್ಥಕ್ಕೂ ಕಾರಣ. ಇದು

"ಅವಿದ್ಯಾ" ಎನ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ಪುರುಷಾರ್ಥವೆಂದರೆ, ಮೋಕ್ಷ. ಸರ್ವಪ್ರಕಾರ ದುಃಖ ನಿವೃತ್ತಿಯಾಗಿ, ನೈಷ್ಠಸ್ವರೂಪವೆಂದೆ ಪ್ರಾಪ್ತಿ. ಈ ಪುರುಷಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಮಾರ್ಗ ವೇನೆಂದರೆ "ವೇದಾನಿವಸಾನ-ವಾಕ್ಸೋತ್ತಮ-ಸಮ್ಯಕ್-ಜ್ಞಾನ" ಅಂದರೆ ವೇದಾಂತ ಗತವಾದ "ತತ್ತ್ವಮಸಿ", "ಅಹಂ ಬ್ರಹ್ಮಾಸ್ಮಿ" ಮೊದಲಾದ ಮಹಾವಾಕ್ಯಗಳ ಶಾಸ್ತ್ರಾರ್ಥದ ಪೂರ್ಣ ಪರಿಜ್ಞಾನ.

ನೈಷ್ಠಮ್ಯ ಸಿದ್ಧಿಯ ಮೊದಲನೆಯ - ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿತವಾಗಿರುವ ಪ್ರಮೇಯ ಮೋಕ್ಷ ಸಾಧನ. ಇದು ಜ್ಞಾನವೇ ಅಥವಾ ವೇದೋಕ್ತವಾದ ಕರ್ಮವೇ ಎಂಬುದು ಪ್ರಶ್ನೆ. ವೇದೋಕ್ತ, ಕರ್ಮಚರಣೆಯೇ ಮೋಕ್ಷ ಸಾಧನವೆಂದು ಮಿಾನಾಂಸಕರ ಮತ. ಜ್ಞಾನ - ಕರ್ಮಗಳ ಸಮುಚ್ಚಯ ಮೋಕ್ಷಸಾಧನವೆಂಬುದು ಕೆಲವು ಪ್ರಾಚೀನ ವೇದಾಂತಿಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಇವೆರಡನ್ನೂ ಕೂಲಂಕಷವಾಗಿ ನಿರಾಸಮಾಡಿ ಜ್ಞಾನವೇ ಪುರುಷಾರ್ಥ ಹೇತುವೆಂದು ಸುರೇಶ್ವರರು ಸಾಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ, ಇದೊಂದು ಉಪಾಸನೆ ಅಥವಾ-ಧ್ಯಾನವೆಂದಲ್ಲ, ಇದು ವೇದಾಂತ ಪ್ರಮಾಣ ಜನ್ಯವಾದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ, ಅನುಭವ.

### ಶಾಸ್ತ್ರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಸಾಲ್ಕು ವಿಧವಾಗಿವೆ

1) ಪುರುಷಾರ್ಥವು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿದ್ದರೆ, ಅದರ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯ ಸಾಧನೆಯನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸುವುದು.

2) ಅನರ್ಥವು ವಸ್ತುತಃ ಇದ್ದರೆ ಅದರ ನಿವಾರಣೆಗೆ ಉಪಾಯ ತೋರಿಸುವುದು.

3) ಪುರುಷಾರ್ಥವು ಅಪ್ರಾಪ್ತವೆಂಬುದು ಭ್ರಾಂತಿಯಾಗಿದ್ದರೆ, ಆ ಭ್ರಾಂತಿ ನಿವಾರಣೆಮಾಡುವುದು.

4) ಅನರ್ಥವು ಇದೆ ಎಂಬುದು ಭ್ರಾಂತಿಯಾಗಿದ್ದರೆ ಅದನ್ನು ಜ್ಞಾನದ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಮೋಗರಾಡಿಸಿ, ಅನರ್ಥವು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಿ ಶಾಂತಿ ಏರ್ಪಡಿಸುವುದು.

ಸುರೇಶ್ವರರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ, ಆತ್ಮನೇ ಬರಮ ಪುರುಷಾರ್ಥ, ಮತ್ತು ಅವನು ನಿತ್ಯಸಿದ್ಧ. ಅನರ್ಥವೆಲ್ಲಾ ಅನಾತ್ಮರೂಪವಾದದ್ದು. ಅದು ಕೇವಲ ತೋರಿ, ಅದುದರಿಂದ ಪುರುಷಾರ್ಥ ಪ್ರಾಪ್ತಿ ಮತ್ತು ಅನರ್ಥವಿನಾಶ ಕೇವಲ ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಇದು ಮೂಲ ಸಿದ್ಧಾಂತ.

"ಪರಿಹೃತಾವಾಪ್ತಯೋಬೋಧಾದ್ಧೃತಂ ಪ್ರಾಪ್ತೀ ವ ಕರ್ಮಣಾ |

ಮೋಹ ಮಾತ್ಸೂತರಾಯತ್ವಾತ್ ಕ್ರಿಯಯಾ ತೇ ವ ನಿರ್ಭತಃ ||"



ಮಾಡಿ "ಆತ್ಮ" ಮತ್ತು "ಅಹಂಕಾರ" ಬೇರೆಯೆಂದು ನೀಡಿದ ಸುತ್ತಾರೆ ಅವರ ವಾದ ಹೀಗಿದೆ. - "ಯತ್ಕರ್ಮಣೋ ಹಿ ಯೋ ಭಾವಃ ಸಾಸೌ ತತ್ಕರ್ತೃಣೋ ಯತಃ ?" (2-24). ಒಂದು ಭಾವಕ್ಕೆ, ಕರ್ತೃ ಮತ್ತು ಕರ್ಮ ಒಂದೇ ಆಗಿರಲಾರದು. ಇದಕ್ಕೆ ಕರ್ಮ - ಕರ್ತೃ ವಿರೋಧವೆಂದು ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವಿದೆ. "ಅಹಂ" ಆತ್ಮವಲ್ಲವೆಂದು ಸುರೇಶ್ವರರು ದೀರ್ಘವಾಗಿಯೂ, ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿಯೂ ವಿಚಾರಮಾಡಿ ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತಾರೆ ಶ್ರೀ ಶಂಕರರಲ್ಲಿ ಈ ವಾದವಿದ್ದರೂ, ಇದಕ್ಕೆ ಸುರೇಶ್ವರರು ನೀಡುವ ಈ ಪ್ರಬಲ ಸಮರ್ಥನೆ ಈ ಗ್ರಂಥದ ಒಂದು ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವೆನ್ನಬಹುದು. ಅಹಂ ಪ್ರಕೀತಿಯ ವಿಷಯವಾದ ಪರಮಾರ್ಥವೂ ಸ್ಥೂಲದೇಹ ಮತ್ತು ಸೂಕ್ಷ್ಮದೇಹದಂತೆ ಅನಾತ್ಮ ಏಕಗತ್ಯ ಸೇರಿದ್ದೆಂದು ತೀರ್ಮಾನವಾಯಿತು

ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ಈ ಅನಾತ್ಮ ಪ್ರಮುಖವು ಸತ್ಯವೇ ಅಥವಾ ಅಸತ್ಯವೇ ಎಂಬ ವಿಚಾರವು ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಸತ್ಯವೆಂದರೆ ಸಾಂಖ್ಯದರ್ಶನ ದಂತೆ ಎರಡು ಪರಮಾರ್ಥ ತತ್ವಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರತಕ್ಕದ್ದು, ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸುರೇಶ್ವರರ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಹೀಗಿದೆ -

"ಏವಮೇತತ್ - ಹಿರುಗ್ ಜ್ಞೇಯಂ ಮಿಥ್ಯಾಸಿದ್ಧಮನಾತ್ಮಕಂ |

ಮೋಹಮೂಲಂ ಸುದುರ್ಬೋಧಂ ದ್ವೈತಂ ಯುಕ್ತಿಭಿರಾತ್ಮನಃ ||"

(2-44)

- ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮ ವಿವೇಕವು ಸುದೃಢವಾದ ಮೇಲೆ ಅನಾತ್ಮದ ಸತ್ಯವು ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಬರುವುದು ಸಹಜವೇ ಆಗಿದೆ. ಅನಾತ್ಮವು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಆಧಾರದಮೇಲೆ ಪ್ರಮಾಣ ನಿರಪೇಕ್ಷವಾಗಿ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು ಸ್ವತಃ ಸಿದ್ಧವೂ, ಪ್ರಮಾಣ ಗಳಿಗೆಲ್ಲಾ ಆಶ್ರಯವೂ ಆದ ಆತ್ಮನು ಮೂತ್ರ, ಆತ್ಮನು ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ ಆಶ್ರಯ ನಾಗಬೇಕಾದರೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಮೊದಲೇ ಅವಿದ್ಯೆಯ ಕ್ರಿಯೆ ನಡೆದಿರಬೇಕು. ಪ್ರಮಾಣ ಗಳೆಲ್ಲಾ "ಅಹಂ" ಎಂಬ ಜೀವ ತತ್ವದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗುತ್ತವೆ ಆದರೆ 'ಅಹಂ' ಪರಮಾರ್ಥವೇ ಆತ್ಮತತ್ವದಲ್ಲಿ ಅನಾತ್ಮದ ಸಂಮಿಶ್ರಣವಾದ ಮೇಲೆ ಬರುವ ಅಭಾಸ ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿಕೊಂಡು ಬರುವ ಪ್ರಮಾಣಗಳು "ಮೋಹ ಮೂಲ"; ಆದುದರಿಂದ ಆ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಮೂಲಕ ಸಿದ್ಧವಾಗುವ ಅನಾತ್ಮವೂ "ಮೋಹಮೂಲ". ಅನಾತ್ಮಮಾತ್ರವಲ್ಲ "ಮೋಹಮೂಲ"; ಆತ್ಮ ಅನೇಕ ಎಂಬುದೂ ಇದೇ ರೀತಿಯಾಗಿ "ಮೋಹಮೂಲ" ಆತ್ಮ ನಿರ್ಣಯವೇನೆಂದರೆ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ 'ಸಜ್ಜಾತಿಯು' ಮತ್ತು 'ವಿಜ್ಞಾತಿಯು' ಘಟ ಅಥವಾ ನಾನಾತ್ಮ ಕೇವಲ ತೋರಿಕೆ ಮಾತ್ರ, ಪರಮಾರ್ಥವಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಆತ್ಮನನ್ನು ಧರ್ಮ ಎಂದು ಕರಿಸಿ-ಆದರಲ್ಲಿ ಗುಣಕ್ರಿಯಾದಿಗಳನ್ನು ಧರ್ಮಮಾಡಿ-ತೀರಿಯುವುದೂ ಭ್ರಾಂತಿ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ 'ಸ್ವಗತ' ಘಟವೂ ಇಲ್ಲ.

ಹೀಗೆ ಸರ್ವ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ "ಅದ್ವೈತ" ವಾಗಿರುವ ಆತ್ಮತತ್ವವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿ ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯ ಸಿದ್ಧಿಯ ದ್ವಿತೀಯಾಧ್ಯಾಯವು ಉಪಸಂಹೃತವಾಗುತ್ತದೆ. ತೃತೀಯಾಧ್ಯಾಯವು ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ದೊಡ್ಡದು. ಅದು ಬಹಳ ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡುತ್ತದೆ. ಮುಖ್ಯ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಮೊತ್ತ ಇಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸಬಹುದು.

ಅನಾತ್ಮ ಪ್ರಪಂಚ ಅಸತ್ಯವೆಂದೂ, ಅದು ಅಜ್ಞಾನದ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ತೋರು ವುದೆಂದೂ ಹೇಳಿದ್ದಾಯಿತು. ಈ ಅಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿವೆ. ಈ ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯವಾದ ಚೇತನ ಯಾವದು ? ಇದಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದ ವಸ್ತು ಯಾವದು ? ಅದ್ವೈತದಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಅನೇಕ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಉತ್ತರಗಳು ಬಂದಿವೆ. ಸುರೇಶ್ವರರು ವಿಚಿತವಾಗಿ ತಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

"ಏವಂ ತಾವತ್ ನ ಅನಾತ್ಮನಃ ಅಜ್ಞಾನಿತ್ವಂ ನಾಪಿ ತದ್ವಿಜಯದು ಜ್ಞಾನಂ. ಯುಕ್ತಮಾತ್ಮನ ವಿವ ಅಜ್ಞತ್ವಂ...ಅಜ್ಞಾನಂ ಆತ್ಮ ವಿಷಯಮಿತಿ ಬ್ರೂಮುಃ" (3-1) ಈ ಎರಡು ಉತ್ತರಗಳನ್ನು ಯುಕ್ತ ಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಅಜ್ಞಾನ ವಿಲಯವಾಗುವುದು ಜ್ಞಾನದಿಂದ. ವೇದಾಂತದಿಂದ. ಅಂದರೆ 'ತತ್ವಮಸಿ' ಮಹಾವಾಕ್ಯದಿಂದ ಬರುವುದೇ ಸಮ್ಯಕ್-ಜ್ಞಾನ. ಇಲ್ಲಿ ವಿಚಾರ ವಿಳುವುದು ವೇದಾಂತದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ. ವೇದಾಂತ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಹೇಗೆ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು ? ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸುರೇಶ್ವರರ ವಾದ ಬಹು ಸುಂದರವಾಗಿದೆ. ಒಂದು ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಬೇಕಾದರೆ ಪ್ರಬಲ ಕಾರಣವಿರಬೇಕು. ಹಾಗಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅದನ್ನು ಬಿಡುವುದು ಮೊಂಡುತನ.

"ಅನಾದೃತ್ಯ ಶ್ರುತಿಂ ಮೋಹಾತ್ ಅಪೋ ಬೌದ್ಧಾಃ ತಮ್ಸಿನಃ | ಆಪೇದಿರೇ ನಿರಾತ್ಮತ್ವಂ ಅನುಮಾನೈಕ ಚಕ್ಷುಷಃ ||" (3-341)

"|| ಬಾನಾದರೇ ಕಾರಣಮಸ್ತಿ | ಯಸ್ಮಾತ್ ಸರ್ವತ್ರೈವ ಅನಾದರ ನಿಮಿತ್ತಂ ಪ್ರಮಾಣಸ್ಯ ಪ್ರಮಾಣಾಂತರ ಪ್ರತಿಪನ್ನ ಪ್ರತಿಪಾದನಂ ವಾ ವಿಪರೀತ ಪ್ರತಿಪಾದನಂ ವಾ ಸಂಶಯಿತ ಪ್ರತಿಪಾದನಂ ವಾ ನ ವಾ ಪ್ರತಿಪಾದಪಮಿತಿ ನಚ್ಚಿತ್ತೇಜಾಂ ಅನೃತಮಮುಖ ಕಾರಣಮಸ್ತಿ ||" (3-35)

ಅಪೂರ್ವವೂ, ಅಬಾಧಿತವೂ, ಸಂಶಯರಹಿತವೂ ಆದ ವಿಷಯವನ್ನು ಶ್ರುತಿಮು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವಾಗ, ಅದನ್ನು ತ್ಯಾಗಮಾಡುವುದು ಮೂಢತನ.

ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಕೇವಲ ತರ್ಕದಿಂದಲೇ ಆತ್ಮಶೋಧನೆ ಸಾಧ್ಯವಿರುವಾಗ, ಅನಾತ್ಮ ಪ್ರಮಾಣ ಅಸತ್ಯವೆಂದೂ ನಿರ್ಣಯಿಸಲು ಶಕ್ಯವಿರುವಾಗ, 'ತತ್ವಮಸಿ' ವೇದಾಂತ ವಾದದ ಅಸತ್ಯವೆಂದೂ ನಿರ್ಣಯಿಸಲು ಸುರೇಶ್ವರರು ಬ್ರಹ್ಮ ವಾದದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯೇನು ? ಈ ವಾದವನ್ನು ಎದುರಿಸಿ ಸುರೇಶ್ವರರು ಬ್ರಹ್ಮ

ತತ್ತ್ವವು ಶ್ರುತಿಯಿಂದಲೇ ತಿಳಿದುಬರುವುದೆಂದೂ, ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯವೂ ಮಹಾ  
ವಾಕ್ಯದಿಂದಲೇ ಸಾಧ್ಯವೆಂದೂ, ಆತ್ಮನು ಬ್ರಹ್ಮನೆಂದು ತಿಳಿದ ಹೊರತೂ ಜ್ಞಾನ  
ಪೂರ್ಣವಲ್ಲವೆಂದೂ ಸಾಧಿಸುತ್ತಾರೆ. 'ತ್ವಂ' ಪದಾರ್ಥ-ಅನುಭವ ತರ್ಕದಿಂದ ತಿಳಿದರೂ  
'ತತ್' ಪದಾರ್ಥ 'ವು ವೇದಾಂತದಿಂದಲೇ ತಿಳಿಯಲು ಸಾಧ್ಯ. 'ತ್ವಂ' ಮತ್ತು 'ತತ್'  
ಪದಾರ್ಥಗಳು ಒಂದೇ ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯಿಂದಲೇ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಈ ಪ್ರಮಾಣ  
ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಅದ್ವೈತದ ಬೇರೆ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲಾಗಿದೆ.  
ಸುರೇಶ್ವರರು ಅನೇಕ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ತರ್ಕದಿಂದ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವೂ  
ಅನಾತ್ಮದ ಅಸತ್ಯತೆಯೂ ಎಷ್ಟೇ ನಿರ್ಣೀತವಾದರೂ, ಆತ್ಮವು ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ತಿಳಿದ  
ಹೊರತೂ ಜ್ಞಾನ ಸಮಗ್ರವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಆತ್ಮಬ್ರಹ್ಮೈಕ್ಯವು ತತ್ತ್ವಮಸ್ಯಾದಿ  
ವೇದಾಂತ ವಾಕ್ಯದಿಂದಲೇ ಲಭ್ಯವೆನ್ನುವುದನ್ನು ಆಗ್ರಹ ಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಪದೇ ಪದೇ  
ನೈಷ್ಯರ್ಮ್ಯ ಸಿದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ (ಮೂರನೇ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ) ಸ್ಥಾಪಿಸಲಾಗಿದೆ.

'ತತ್ತ್ವಮಸಿ' ಮಹಾವಾಕ್ಯವು ನೈಷ್ಯರ್ಮ್ಯ ಸಿದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಗುಂಪಿರ  
ವಾಗಿಯೂ, ಭವ್ಯವಾಗಿಯೂ ವ್ಯಾಖ್ಯಾತವಾಗಿದೆ. 'ತತ್' ಪದದ ಅರ್ಥ ಅದ್ವಿತೀಯ  
ಬ್ರಹ್ಮ. 'ತತ್' ಪದದ ಅರ್ಥ ಪರೋಕ್ಷವೆಂದೂ ರೂಢಿಯಿಂದ ಪ್ರತಿಪತ್ತವಾಗಿದೆ.  
'ತ್ವಂ' ಪದಕ್ಕೆ 'ಪ್ರತ್ಯಕ್ ತತ್ತ್ವ' (ಜಿವಾತ್ಮ) ಎಂದು ಅರ್ಥ. ನಮಗೆ ಅನುಭವ  
ಗೋಚರವಾದ 'ಪ್ರತ್ಯಕ್' ಪದಾರ್ಥವೆಲ್ಲಾ ದುಃಖಾಶ್ರಯವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅದೂ  
'ತ್ವಂ' ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವಾಗಿದೆ. 'ತತ್', 'ತ್ವಂ' ಎರಡೂ ಒಂದೇ ಎಂದರೆ 'ಪ್ರತ್ಯಕ್  
ಗಾತ್ರನು ಅದ್ವಿತೀಯನು' ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದಲ್ಲದೆ. ಅದ್ವಿತೀಯತ್ವಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧ  
ವಾದ ದುಃಖಿತ್ವವೂ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಪರೋಕ್ಷತ್ವವೂ ನಿರಾಕೃತ  
ವಾಗುತ್ತವೆ.

"ನಿರ್ದುಃಖಿತ್ವಂ ತ್ವಮರ್ಥಸ್ಯ ತದರ್ಥೇನ ವಿಶೇಷಣಾತ್ |

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾಚಿ ತದರ್ಥಸ್ಯ ತ್ವಂಪದೇನಾಸ್ಯ ಸಂನಿಧೇ || (3-10)

ಈ 'ತತ್ತ್ವಮಸಿ' ಜ್ಞಾನವೂ ಸರ್ವ ಶಬ್ದಜನ್ಯಜ್ಞಾನದಂತೆ ಪರೋಕ್ಷವಲ್ಲವೇ ?  
ಇದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಸಿದ್ಧವಾದ ದ್ವೈತ ಭ್ರಮೆ, ಸಂಸಾರ ದುಃಖ ಹೇಗೆ ಹೋದೀತು ?  
ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವಾಗಿ ಸುರೇಶ್ವರರು ಶಬ್ದಜನ್ಯವಾದರೂ 'ತತ್ತ್ವಮಸಿ' ಜ್ಞಾನವು  
ಅಪರೋಕ್ಷ ಜ್ಞಾನವೆನ್ನುವುದನ್ನು 'ದಶಮಸ್ತಮಸಿ' ಎನ್ನುವ ವಾಕ್ಯದ ನಿರ್ದರ್ಶನದ  
ಸಹಾಯದಿಂದ ಸ್ಥಾಪಿಸುತ್ತಾರೆ. 'ತ್ವ' ಮರ್ಥ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಸಿದ್ಧ. ಇದರಲ್ಲಿ ಸೇರಿ  
ಕೊಂಡಿರುವ ಸದ್ವಿತೀಯತ್ವ ಭ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದೇ 'ತದರ್ಥ'ದ  
ಪ್ರಯೋಜನ. ಅಪರೋಕ್ಷನಾದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿತವಾಗಿರುವ ಸದ್ವಿತೀಯತ್ವವು  
ನಿವೃತ್ತವಾದರೆ, ಮೊದಲೇ ಅಪರೋಕ್ಷವಾಗಿದ್ದ ಆತ್ಮಪ್ರಕಾಶವು ಆ ಆರೋಪದಿಂದ  
ವಾಗಿ ಬಿಡುಗಡೆಯಾಗುತ್ತದೆ. 'ಶಾಬ್ದಾಪರೋಕ್ಷವಾದ' ಎನ್ನುವ ಈ ವಿಶೇಷ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಇಲ್ಲಿ

ನಿರೂಪಿತವಾಗಿದೆ. ಹತ್ತು ಬನ ನದಿಯನ್ನು ದಾಟಿದ ಮೇಲೆ ತನ್ನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಲೆಕ್ಕ ಮಾಡಿ ಒಂಭತ್ತೇ ಜನರಿರುವುದನ್ನು ಕಂಡು ಒಬ್ಬನು ನದಿಯಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿಹೋಗಿರುವ ನೆಂದು ವ್ಯಸನವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ನೀನೇ ಹತ್ತನೆಯವನು ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವೇ ಅಪರೋಕ್ಷತಃ ಯಾರೂ ವಪ್ಪರಾಗಿಲ್ಲವೆಂಬ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವಂತೆ ಜೀವಾತ್ಮನು ಸಂಸಾರಿ, ಸದ್ವಿಶೇಷ, ಎಂದು ಭ್ರಾಂತವಾಗಿರುವವನಿಗೆ, "ನೀನೇ ಬ್ರಹ್ಮನು" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವೇ ಅಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ "ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮನು ಅದ್ವಿತೀಯ" ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತದೆ.

ಈ "ತತ್ವಮಸಿ" ವಾಕ್ಯದಿಂದ "ಅಹಂ ಬ್ರಹ್ಮಾಸ್ಮಿ" ಎಂಬ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ ಯಾರಿಗೆ ಬರುವುದೋ ಅವನು ಕೃತಕೃತ್ಯ, ಮುಕ್ತ, ಬುದ್ಧವು ಕಡಿಯಲ್ಪಟ್ಟ ಮರದಲ್ಲಿ ಎಲೆ - ಹೂವು - ಫಲ ಇವು ಒಡನೆ ಒಳಗದೆ ಸ್ವಲ್ಪಕಾಲ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುವ ರಸ ಶೋಷಿತವಾಗುವವರೆಗೂ ಪೂರ್ವದಂತೆಯೇ ಇರುವಂತೆ, ಸಮ್ಯಕ್ - ಜ್ಞಾನವಾದ ಮೇಲೆಯೂ ಪ್ರಾರಬ್ಧಕರ್ಮ ನಷ್ಟವಾಗುವವರೆಗೂ ಮುಕ್ತನು ಯಥಾಪೂರ್ವ ಬದುಕಿರುವ ಸ್ಥಿತಿಗೆ "ಜೀವನ್ - ಮುಕ್ತಿ" ಎಂದು ಸಂಕೀತ, ಪೂರ್ವಾಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾಗಿರುವ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸುವುದಲ್ಲದೆ, ಈ ಜ್ಞಾನ ಫಲವನ್ನು ಕುರಿತ ವಿಚಾರ ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯ ಸಿದ್ಧಿಯ ನಾಲ್ಕನೇ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಉಪನ್ಯಸ್ಯವಾಗಿದೆ. ಜಾಗರಣೆ ಪ್ರಕರಣೋಕ್ತ ತತ್ತ್ವಗಳಿಗೆ ಶ್ರೀ ಗೌಡವಾದರ ಮತ್ತು ಶ್ರೀ ಶಂಕರರ ಅನುಮತಿ ಇದೆ ಎಂದು ಪ್ರಮಾಣಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಲಾಗಿದೆ.

"ಪೂರ್ವಾಧ್ಯಾಯೇಷು ಯದ್ವಾಸ್ತು ವಿಸ್ತರಣೀಕೋದಿತಂ ಸ್ಫುಟಂ |  
ಸಂಕ್ಷೇಪತೋಽಧುನಾ ವಕ್ಷೀ ತದೇವ ಸುಖವಿತ್ತಯೇ || (4-1)

"ಏವಂ ಗೌಡ್ಯದ್ವಾವಿದ್ಯರ್ಥಃ ಪೂಜ್ಯಃ ಆಯಮರ್ಥಃ ಪ್ರಭಾಷಿತಃ |  
(4-44)

"ಸಮ್ಯಕ್-ಜ್ಞಾನ ಶಿವಿ ಪ್ಲವ್ವಮೋಪತತ್ಕಾರ್ಯರೂಪಿಣಃ ||  
ಸಕೃನ್ನಿವೃತ್ತೇಃ ಬಾಧ್ಯಸ್ಯ ಹಿ ಕಾರ್ಯಮಮೃತ್ಯುತಃ || (4-59)

"ತರೋರುತ್ಪಾತಮೂಲಸ್ಯ ಶೋಭೇಜ್ಯೇವ ಯಥಾ ಕ್ಷಯಃ |  
ತಥಾ ಬುದ್ಧಾತ್ಮತತ್ತ್ವಸ್ಯ ನಿವೃತ್ಯೇವ ತಸುಕ್ಷಯಃ || (4-61)

ಜೀವನ್ಮುಕ್ತನ, "ಶುಕ್ತಿಯ ಮೂರ್ಧವ" ಧ್ವಜವಾಗಿದ್ದಾನೆ. "ವಿಧಿಕರನಲ್ಲಿ ಅವನ ಅಚರಣೆ ಧರ್ಮದ ಎಲ್ಲೆಯನ್ನು ಮೀರಿದರೂ ಯಾವ ದೋಷ ಲೋಪವೂ ಇಲ್ಲ ವೆನ್ನಬಹುದು ? ಇದು "ಅಲೇಪಕಪಕ್ಷ". ಇವನ್ನು ಉಗ್ರವಾಗಿ ಸುರೇಶ್ವರರು ಬಿಂಬಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಧರ್ಮಾಚಾರಣೆ ರಾಗದ್ವೇಷಗಳಿಂದ ; ರಾಗದ್ವೇಷಗಳು ಅಜ್ಞಾನ ಯ ಲಕ್ಷಣ. ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ದಗ್ಧಗೊಳಿಸಿದ ಜೀವನ್ಮುಕ್ತನಿಗೆ ಅಧರ್ಮವ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಅವಕಾಶವೇ ಇಲ್ಲ.

“ ಬುದ್ಧಾದ್ವೈತಸತತ್ತ್ವಸ್ಯ ಯಥೇಷ್ಟಾಚರಣಂ ಯದಿ |

ರುನಾಂ ತತ್ತ್ವಾದ್ಯುಪಾಂ ಚೈವ ಕೋ ಘೇದೋಽಪಿ ಭಕ್ಷಣೇ ||” (4-62)

ಮುಮುಕ್ಷುವಾದವನೂ ಕೂಡ ಧರ್ಮ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಬಿಡುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಿರು  
ವಾಗ ಮುಕ್ತನು ಶೀಲಚ್ಯುತನಾಗುವುದು ಸಂಭವವೆ? ಹಸಿದಿರುವನೂ ತ್ಯಾಗ  
ಮಾಡುವ ವಿಷಮಿಶ್ರ ಅನ್ನವನ್ನು, ಮಿಷ್ಣಾನ್ನ ತೃಪ್ತನಾದವನು ಅಶಿಸುವನೇ?  
“ ಕ್ಷುಧಯಾ ಒಡ್ಡಮಾಸೋಪಿ ನ ವಿಜಂ ಹ್ಯತ್ತುಮಿಚ್ಛತಿ | ಮಿಷ್ಣಾನ್ನಧ್ವಸ್ತೃತ್ಯದ್  
ಜಾನನ್ ನ ಆಮೂಘಃ ತಚ್ಚಘೃತಃ ||” (4-69)

ಆದರೆ ಜೀವನ್ಮುಕ್ತನ ಧರ್ಮಾನುಸರಣೆ ಶಾಸ್ತ್ರವಿಧಿಯ ಕಿಂಕರತೆಯಿಂದಲ್ಲ.  
ಅವನಿಗೆ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಸಾಧುವೃತ್ತಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಯಾವ ಪುರುಷಾರ್ಥ ಸಾಧನೆ  
ಗೋಸ್ಕರವೂ ಅವನು ಅವನ್ನು ಯತ್ನ ಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಅವಲಂಬಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

“ ಉತ್ಪನ್ನಾತ್ಮ ಪೃಥೋಧಸ್ಯ ತ್ವದ್ವೇಷ್ಠ್ಯತ್ವಾದಯೋ ಗುಣಾಃ |

ಅಯತ್ನತೋ ಭವಂತ್ಯಸ್ಯ ನ ತು ಸಾಧನ ರೂಪಿಣಃ ||” (4-69)

ಜೀವನ್ಮುಕ್ತಿಗೆ ‘ಉತ್ಪಾತ ಮೂಲ’ ವೃಕ್ಷದ ಉಪಮಾನ ಮತ್ತು ‘ಅಲೇಪಃ’  
ಮತದ ತೀವ್ರ ಮಿಡನೆ ಅತ್ಯಂತ ಕೃತಜ್ಞತಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿದೆ.

ಹೃದಯಂಗಮವಾಗಿ ಆಚಾರ್ಯರು ಉಪಸಂಹಾರ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಶ್ರೀಮಚ್ಚಂಕರ  
ವಾದ ಪದ್ಮವನ್ನು ಸೇವಿಸಿ ಈ ಗ್ರಂಥಗತವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಂದಿ, ಸ್ವಾಂತಾಂಧ  
ಕಾರವು ಹೋಗಲೆಂದೂ, ಲೋಕಕ್ಕೆ ಉಪಚಾರವಾಗಲೆಂದೂ, ಪಾತಿ - ಲಾಭ - ಪೂಜೆ  
ಗಳಲ್ಲಿ ಅಭಿಸಂಧಿ ಇಲ್ಲದೆ, ಆಚಾರ್ಯರ ಆದೇಶವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನು  
ನಿರ್ಮಿಸಿದನೆಂದು ಆಚಾರ್ಯರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ; ಜ್ಞಾನಿಗಳು ಇದರ ಸಮಗ್ರ ಪರಿಶ್ಲೇ  
ಷೆಯನ್ನು ಮಾಡಲಿ ಎಂದು ಅಶಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆಚಾರ್ಯರ ಆತ್ಮಗುಣ ಪೂಜ್ಯತಮವಾಗಿ  
ಪ್ರಕಾಶಿಸುತ್ತದೆ.

ಗ್ರಂಥದ ಹೆಸರು ಒಹಳ ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಪರಮಾತ್ಮನು  
ಕರ್ಮಾತೀತ. ಅವನ ವಿಷಯ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಾಶಿತವಾಗಿದೆ. ಮೋಕ್ಷವೆಂದರೆ ಕರ್ಮ  
ಚಕ್ರದಿಂದ ಉತ್ತೀರ್ಣವಾಗುವಿಕೆ. ನಿಷ್ಕರ್ಮವೆಂದರೆ ಸರ್ವಾಸಯುಕ್ತವಾದ ಜ್ಞಾನ.  
ಅದುದರಿಂದ ‘ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯ’ ಶಬ್ದದಿಂದ, ಆತ್ಮ, ಮೋಕ್ಷ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನ ಇವೆ  
ಮೂರು ವಿವಕ್ಷಿತ. ಇದರ ‘ಸಿದ್ಧಿ’ ಎಂದರೆ ಪ್ರಾಪ್ತಿ. ಜ್ಞಾನದ ಮೂಲಕ  
ಆತ್ಮಲಾಭರೂಪವಾದ ಮೋಕ್ಷಸಿದ್ಧಿ ಎಂದು ಗ್ರಂಥನಾಮದ ಶಾತ್ವರ್ಯ. ಇಂಹ  
ದೇದಾಂತ ‘ಗಂಗೆ’ಯನ್ನು ಭೂಮಿಗೆ ಇಳಿಸಿದ ಶ್ರೀ ಸುಲೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರಿಗೆ  
‘ನಮೋನಮಃ’



# ಶ್ರೀವಾರ್ತಿಕಾಚಾರ್ಯರು

ಅಮಿಕರು • ಶೃಂಗೇರಿ ಕವಿ ನರಸಿಂಹರಮಾ. ಪಂಪನಿಷತ್.

ಶ್ರೀಮಚ್ಚರಭಗವತ್ಪಾದರು ಮತ್ತು ಇವರ ಬೆಂಬಲಿಯ ಶಿಷ್ಯರಾದ ಶ್ರೀ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ಇವರಿಬ್ಬರೇ ವೇದಾಂತಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಬಲ್ಲವರು ; ಇವರು ಬರೆದಿರುವ ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕೋಪನಿಷತ್ತಿನ ಭಾಷ್ಯ ಮತ್ತು ಇದರ ಮೇಲಿನ ಇವರು ಬರೆದಿರುವ ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕೋಪನಿಷತ್ತಿನ ಪ್ರಮಾಣಗಳಾದ ಗ್ರಂಥಗಳು. ಸುರೇಶ್ವರರ ವಾರ್ತಿಕ-ಇವೆರಡೇ ವೇದಾಂತಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣಗಳಾದ ಗ್ರಂಥಗಳು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವುದಕ್ಕೆ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಹೇಳುವವರೆಲ್ಲ ಅಪ್ರಾಮಾಣಿಕರು — ಎಂಬ ಸಂಕುಚಿತಬುದ್ಧಿಯವರೂ ಇದ್ದಾರೆ 'ವಿಸ್ತೀರ್ಣ ವೃದ್ಧಿ ; ಜನೋಽಪಿ ವಿವಿಧಃ ; ಕಂ ಕಂ ನ ಸಂಭಾವ್ಯತೇ ?' ಅಗಲಿ, ಇದರೂ ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕಭಾಷ್ಯವನ್ನಾಗಲಿ, ಅದರ ವಾರ್ತಿಕವನ್ನಾಗಲಿ ಅಪ್ರಾಮಾಣವೆಂದು ಹೇಳುವವರು ಇಲ್ಲವೆಲ್ಲ !

ಕೊಟ್ಟ ಸ್ಥಾನಿತವೂ ನಿರ್ವಿರೋಧವೂ ಅದ್ವಿತೀಯವೂ ಆದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಪಾರಿ ಮಾರ್ಥಿಕತತ್ತ್ವವೆಂಬುದು ವೇದಾಂತಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂಬಲ್ಲಿ ಯಾರಿಗೂ ವಿವಾದವಿರುವುದಿಲ್ಲ. 'ಇಂಥ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ದ್ವೈತಪ್ರಮಾದದ ಉತ್ಪತ್ತಿಸ್ಥಿತನಾರಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವೆಂದು ಬ್ರಹ್ಮವಿವಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣಗಳಾಗಿರುವ ಶ್ರುತಿಗಳು ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ. ಎಂದರೆ, ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಗತ್ತಿಗೆಲ್ಲ ಉಪಾದಾನಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳಿದಹಾಗಾಗುವುದು. ನಿರ್ವಿಕಾರವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಪರಿಣಾಮವಾದಾಕಾರಣವಾಗುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ ಆದ್ದರಿಂದ, ರಜ್ಜು ಪುಸಪಕ್ಕೆ ಹೇಗೋ ಹಾಗಿ, ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಗತ್ತಿಗೆ ವಿಪರ್ಯಾಯವಾದಾಕಾರಣವೆಂದು ಅವಶ್ಯ ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತದೆ. ಸರ್ವವು ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಭ್ರಾಂತಿಯಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವಾಗುವಂತೆ, ಜಗತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಭ್ರಾಂತಿಯಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವಾದುದೆಂದು ತಾತ್ಪರ್ಯವು 'ಪರಭಾಷಯಾ ಪರೋ ಬೋಧ್ಯಃ'—ಎಂಬ ನ್ಯಾಯದಂತೆ. ಲೋಕಸಾಮಾನ್ಯದ ಅನುಭವವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡೇ ಶ್ರುತಿಯೂ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದೆಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿ ತಕ್ಕದ್ದು.

ರಜ್ಜುವಿನಲ್ಲಿ ಸರ್ಪದ ಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿರುವಾಗ, 'ಇದು ರಜ್ಜು'—ಎಂದು ಅದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತಿಳಿದಿರುವುದಿಲ್ಲ. ರಜ್ಜುವೆಂದು ತಿಳಿದುಬಂದ ಮೇಲೆ, ಅದರಲ್ಲಿ ಸರ್ಪದ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಕಾರಣವಿಲ್ಲದೆ, ಆ ಕಲ್ಪನೆಯು ಆಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಕಾರಣವಿಲ್ಲದೆ ಸರ್ಪದ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಕಾರಣವಿಲ್ಲದೆ, ಆ ಕಲ್ಪನೆಯು ಆಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಯಾವ ಕಾರಣವೂ ಆಗುವುದೆಂದು ಯಾರೂ ಒಪ್ಪುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಯಾವ ಕಾರಣವನ್ನೂ ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ರಜ್ಜುವಿನ ಅಜ್ಞಾನವು ಅದರಲ್ಲಿ ಸರ್ಪದ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕು 'ಇಲ್ಲಿ ರಜ್ಜುವಿನ ಅಜ್ಞಾನ' ಎಂದರೆ, 'ರಜ್ಜುವಿನ ದ್ವೈತವು ಅಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೇಳುವುದು' ಅಥವಾವೆಂದರೆ ಎಂಬುದು ಇವೆರಡೂ ಅರ್ಥ. ಮತ್ತು ಇವೆರಡೂ ಅರ್ಥ. ಅದು 'ಕಾರಣವೇ, ಅಜ್ಞಾನವೇ—

ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲದಿರುವುದನ್ನು ಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಅಪಹಾಸ್ಯ ಕರವೇ ಸರಿ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಅಧರ್ಮವೆಂದರೆ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದುದೆಂದೂ, ಅಸುರರೆಂದರೆ ಸುರರಿಗೆ ವಿರೋಧಿಗಳೆಂದೂ ಅರ್ಥವಾಗುವಂತೆ, 'ರಜ್ಜುವಿನ ಅಜ್ಞಾನ' ವೆಂದರೆ-ರಜ್ಜುವಿನ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ, ಅವರಿಂದ ನಾಶಹೊಂದುವ ವಸ್ತುವೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು. ರಜ್ಜುವಿಗೆ ಜ್ಞಾನವು ಭಾವರೂಪವಾಗಿರುವಂತೆ, ಇದರಿಂದ ನಾಶವಾಗುವ ರಜ್ಜುಜ್ಞಾನವೂ ಭಾವರೂಪವೇ ಹೊರತು ಅಭಾವವಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸರ್ವಜನಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರಂತೆಯೇ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವು ದ್ವೈತಜಗದ್ವಿವರ್ತಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಂದು ಮೊದಲನೆಯದೊಂದಿಗಾಗಿದೆ.

ಇದಲ್ಲದೆ, ರಜ್ಜುವು ತಿಳಿದುಬರದಿರುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣಾಂತರಗಳು ಇರಬಹುದು. ಬ್ರಹ್ಮವಾದರೋ, ಅದ್ವಿತೀಯವೂ, ಸ್ವಪ್ರಕಾರವೂ, ಸರ್ವವ್ಯಾಪಕವೂ ಆದುದು. ಆದುದರಿಂದ, ಇದು ಯಾವಾಗಲೂ, 'ಅಸ್ತಿ, ಪ್ರಕಾರತೇ' -ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಅವರ ಸ್ವರೂಪವು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಲೇ ಇರಬೇಕು. ಆದರೆ ಸಹಜವಾಗಿ ಇಂಥ ಅನುಭವವು ಯಾರಿಗೂ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿಯಾಗಿ ಏನನ್ನಾದರೂ ಅವರ ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗುವುದು. ಇದನ್ನು ವಾಸ್ತವವಾದುದೆಂದು ಒಪ್ಪಿದರೆ ಬ್ರಹ್ಮದ ಅದ್ವಿ ತೀಯತ್ವಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗುವುದು. ಅವಾಸ್ತವವಾದ, ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿಯಾಗಿರುವ ಇದು ಅಭಾವವಾಗಲಾರದು. ಭಾವರೂಪವಾದ ಇದನ್ನೇ ಅಜ್ಞಾನ, ಅವಿದ್ಯೆ, ಮೂಲಾಜ್ಞಾನ, ಮೂಲಾವಿದ್ಯೆ, ಮಾಯೆ, ಪ್ರಕೃತಿ, ತಮಸ್ಸು-ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದ ಗಳಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯವಹಾರಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಇದೇ ಸಕಲಸಂಸಾರಾನರ್ಥಕ್ಕೂ ಮೂಲವಾದುದು. ಇದು ವಾಸ್ತವವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪದ ಅನುಭವರೂಪವಾದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರದಿಂದ ನಾಶವಾಗುವಂತೆ ನಾಶವಾಗಿದೆ, ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥರೂಪವಾದ ಮುಕ್ತಿಯು ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತದೆ. ಇದೇ ಮೊದಲನೆಯದೊಂದಿಗಾಗಿದೆ. ಈ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಭಾವರೂಪವೆಂದು ಹೇಳಿದ ಮೊತ್ತದಿಂದ, ಇದು ಕೆಳಯಲಾಗದ ವಸ್ತುವೆಂದು ಭ್ರಮಿಸಬಾರದು. ಇದನ್ನು ನಾಶಮಾಡುವ ತತ್ತ್ವಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವೇ ಉಂಟಾದ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿಯೇ ಇದು ನಾಶವಾಗುವುದು. ಇದು ಅಭಾವರೂಪವಲ್ಲ. ಏನಾದರೂ ತಿಳಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಭಾವರೂಪವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ-ಅಷ್ಟೆ.

ಇಂಥ ಭಾವರೂಪವಾದ, ಜಗತ್ಕಾರಣವಾದ ಮೂಲಾಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪ್ರಾಮಾಣಿಕರಾದ ವಾತ್ಸರ್ಯಕಾರರು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಇದನ್ನು ಒಪ್ಪುವವ ರಿಲ್ಲರೂ ಅಜ್ಞಾನಿಗಳೆಂದು ಮೇಲಿನ ಮುಮಿತಪ್ರಜ್ಞರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ,

ಅಶೇಷ ಇತಿ ಶಬ್ದೇನ ಮೂಲಾಜ್ಞಾನಂ ವಿವಕ್ಷಿತಂ ।

ಅಪಮಂಜ್ಞ ಇತಿ ಸ್ಪಷ್ಟಮಜ್ಞಾನಾಧ್ಯಾಸ ಈಕ್ಷತೇ ॥

—ಎಂದು ವಾರ್ತಿಕವೆಚನವಿದೆ. ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕೋಪಾಪ್ತಿನಲ್ಲಿ 'ತೇಜೋ ಮಯೋ ಆತೇಜೋಮಯಃ-ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ, ಆತೇಜ-ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಮೂಲಾ ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಅರ್ಥವೆಂದೂ, 'ಅಹಮಜ್ಞಃ' - 'ನಾನು ಅಜ್ಞನು' ಎಂದು ಸರ್ವರ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಇದು ಅಧ್ಯಾಸವಾಗಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುವುದೂ ಈ ವಾರ್ತಿಕವು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಅದ್ದರಿಂದ 'ಮೂಲಾಜ್ಞಾನ' ಎಂಬ ಸೊಲ್ಲೇ ವಾರ್ತಿಕದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದ್ದರಿಂದ 'ಮೂಲಾಜ್ಞಾನ' ವೆಂದರೆ-ಮೂಲ ಎಂದರೆ ಕಾರಣವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಅಸಂಗತವು. 'ಮೂಲಾಜ್ಞಾನ' ವೆಂದರೆ-ಮೂಲ ಎಂದರೆ ಕಾರಣವಾದ ಅಜ್ಞಾನ - ಎಂದು ಅರ್ಥವೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ. ಹೌದು, ಇದೇ ಅರ್ಥವೇ ಮೂಲಾಜ್ಞಾನ ವೆಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ. ಇದು ಅಭಾವವೆಂದಾದರೆ ಕಾರಣವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಮಾತ್ರ ಮರೆಯಬಾರದು.

ಸುಷುಪ್ತಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಮೂಲಾವಿದ್ಯೆಯು ಇರುವುದೆಂಬಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣ ವಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಇವರು ಹೇಳುವರು. ಈ ವಾರ್ತಿಕಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿ—

"ಸುಷುಪ್ತಾವಸ್ಥಾವಿದ್ಯೈತಸ್ಯ ಪ್ರಭಾಸಂದಲದಕ್ಷಣಃ |"

"ಮುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ದೇಗೋ ಹಾಗೆ, ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನು ಅದ್ವಿತೀಯ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶಾನಂದಸ್ವರೂಪನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಅದರ—

"ಅವಿದ್ಯಾ ತು ಸ್ಥಿತಾಪ್ಯತ್ರ ದ್ವೈತದುಃಖಾದ್ಯನುದ್ಯವಾತ್ |

ಸ್ವಭಾವಂ ನ ತಿರೋಧತ್ವೇ ಸ್ವಪ್ರಭಾಸಂದಮದ್ವಯಂ ||"

"ಮುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಾಶವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಇರುತ್ತದೆ; ಇಷ್ಟೇ, ಇದರದರ ವ್ಯತ್ಯಾಸ. ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಮೂಲಾವಿದ್ಯೆಯು ಇರುವುದಾದರೂ, 'ಸುಷುಪ್ತಿಕಾಲಃ ಸಕಲೇ ವಿಶೇಷಃ' ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯಂತೆ, ಅವಿದ್ಯೆಯ ಕಾರ್ಯವಾದ ದ್ವೈತವೂ, ಅದರಿಂದಾಗುವ ಸುಖದುಃಖಾದ್ಯನುಭವವೂ ಅವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಲಯವಾಗಿದೆ. ಅವಿದ್ಯೆಯು ಮಾತ್ರವೇ ಇರುವುದರಿಂದ, ಆತ್ಮನ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಅದ್ವಿತೀಯಸ್ವಪ್ರಕಾಶಾನಂದಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮರೆಮಾಡದೆ ಇರುತ್ತದೆ." ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಮೂಲಾವಿದ್ಯೆಯು ಇರುವುದೆಂಬುದು ಈ ವಾರ್ತಿಕ ವಚನದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

ಸಂಪ್ರದಾಯಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ಸಿದ್ಧಾಂತಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೇ ಸಮಾಜಸವಾಗಿರುವುದೆಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಡುವುದಕ್ಕೆ ಇಷ್ಟೇ ಸಾಕಾಗಿದೆ. ಅದುದರಿಂದ ಅಧುನಿಕ ಮೇಧಾವಿಗಳ ಸ್ವಕಪೋಲಕಶ್ಚಿತ್ತಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳಿಗೆ ಮಾರುಹೋಗದೆ, ಶ್ರೇಯಸ್ಕಾರಿಗಳು ಸಂಪ್ರದಾಯಾನುಸಾರವಾಗಿ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ವರ್ಣಶ್ರಮಸ್ವಧರ್ಮಗಳನ್ನು, ಶಿವಾಯಜ್ಞೋಪವಿತತತ್ವಾಜ್ಞಾರಾದಿನಿಯಮಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಶ್ರದ್ಧಾಭಕ್ತಿಯಿಂದ ಅನುಷ್ಠಾನ ಭಗವದನುಗ್ರಹಕ್ಕೆ ಪಾತ್ರರಾಗಿ, ಶ್ರೇಯೋಭಾಗಿಗಳಾಗತಕ್ಕದ್ದು.

(Summary)

# AVIRODHADR̥ṢṬI, OF, ŚRĪ SUREŚVARĀCĀRYA

(K. Krishna Jois)

Śrī, Sureśvara, the first Guru of Sringeri Dakṣiṇāmūrti, is an illustrious exponent of advaita. The *Bṛhadaranyaka Upaniṣad bhāṣya Varṇikā* integrates the several view points. It may appear that the *āstika* or *nāstika* panthas in the different schools propound conflicting views. But on examination, it will be seen that the end preached is *nirvṛtti mārga* – the attainment of the knowledge of the Self. The article explains that *nitya* and *niमित्तika* *karmas* result in the destruction of desire and hatred (*rāga* and *dveṣha*) and the *bhakti mārgas* of Śaivas, Vaiṣṇavas etc., and the *āgamas*, which give prominence to *upāsana*, lead to the second step, *dhyāna mārga*, concentration, and *chitta suddhi* ultimately leading to *ātmatatva jñāna*. In this process all lead to *mokṣha* (*nirvṛtti ātma jñāna*). Thus Śrī Sureśvara integrates the different schools.

(Summary)

## 'SUREŚVARĀCĀRYA' AND 'HIS WORKS'

(*Dr. K. Krishnamoorthy*)

Sureśvara is the most famous among the direct disciples of the great Sankarācārya. He was the first Pontiff of the Mutt at Sringeri.

Tradition regards Sureśvara as identical with Mandana Miśra who was a great Mīmāṃsaka and held a debate with Sankara. He is said to have assumed asceticism under the latter after his defeat in debate according to the several Sankara digvijayas. This opinion is popularly held today by pandits. But actually, as the late Prof. S. Kuppaswami Shastri has shown, the identity of the two is baseless. Arguments are cited to show how the two must be deemed different.

The well known works of Sureśvara are surveyed and the literature on them indicated. The contribution of Mandana to Vedantic thought is assessed in passing.

ummary)

## NAISHKARMYA SIDDHI

(S S Raghavachar)

The author characterises the *Bṛhadaranyaka bhāṣya* and *tīrthya bhāṣya Vartikas* as shining jewels and the two lamp-stands of advaita Vedānta. He analyses the *Naishkarmya siddhi*, and concludes with a reference to the acharya's admission that the work was the result of serving the feet of Saṃkara Bhagavat-pada which helped in the acquisition of *jñāna*, and was written not to get fame but to benefit the world (*lokopakara*).

## (Summary)

## SRI, VARṬIKĀCHARYA

( Kavi Narasimha Sarma )

The author deals mainly with *mūla ajāna*. *Ajāna*, the root cause of duality, Sri Sureśvara accepts as a positive factor, and terms it *mūla ajāna*. The author quotes appropriate verses from the *Bṛhadāraṇyakaśāstra Vārtika*, to illustrate his thesis.



1. Pañcīkarapa Vārtikam	...	1
K. V. Subbaratnam, B. A., B. L., Advocate, Erode; General & Organising Secretary, Akhila Bharata Saṅkara Seva Samiti.		
2. Pūrṇa-ahambhāvam (Sarvātmabhāvam) ...		6
J. Subramania Aiyar, B. A., B. L., Advocate, Gobichettipalayam		
3. Maṇḍana Miśra Samvādam	...	15
Paramahansa Jñānānanda Bhārati Svāmī		
4. Māyāśatvam	...	25
(Kottaram) T. H. Viṣṇunātha Sastrī Nyāyasīromani, Vyākaraṇasīromani, Vedānta Vidyāvan; formerly on the staff of the Government Oriental Manuscripts Library, Madras.		
5. Śrī Sureśvarācārya's 'Bhālakṛiḍā'	...	33
R. Guruswami Sastrī, Vidyavinoda, Vyākaraṇa-Vedānta Sīromani; Retd Professor, Annamalai University.		
6. Summaries in English	...	41



# பஞ்சீகரண வார்த்திகம்

—ஸ்ரீ K. V. சுப்பரத்னம் அய்யர்,  
அட்வகேட், ஈரோடு

ஸ்ரீஸ்ரீரேகவராசாரியார் ஈழுதிய கிரந்தங்களில், நைஷ்  
கர்ம்யஸித்தி, பிருஹதாரண்யக உபநிஷத் பாஷ்ய வார்த்திகம்  
தைத்திரீய உபநிஷத் பாஷ்ய வார்த்திகம், மானஸோக்ஷஸம்  
இவை பிரசித்திபெற்றவை. யாக்குவல்க்ய ஸ்மிருதிக்கு  
பாலகரீடா என்ற வியாக்யானம் இவ் ஈழுதியிருப்பதாக சிலர்  
சொல்லுகிறார்கள். இவை தவிர நான்கு சிறிய கிரந்தங்கள்  
செய்திருப்பதாகத் தெரிகிறது. அவைகளாவன:—

1. பஞ்சீகரணவார்த்திகம்
2. வேதாந்தஸார வார்த்திகராஜ ஸங்கிரகம்
3. மோஷ நிர்ணயம்
4. மகாவாக்யார்த்த பஞ்சீகரணம்

இவைகளில் முதல் இரண்டு கிரந்தங்கள் ஸ்ரீரங்கம்  
வாணீ விலாஸ் அச்சகத்தில் சுமார் 40 வருஷங்களுக்கு  
முன்பே அச்சாகி இருக்கின்றன. மற்ற இரண்டு கிரந்தங்கள்  
அச்சிட்டு இருப்பதாய் தெரியவில்லை. இவற்றில் முதல்  
கிரந்தத்தைப்பற்றி சற்று சித்திப்போம். இது அனுஷ்டிப்  
விருத்தத்தில் 84 சுலோகங்கள் கொண்டது. இதையே  
'பிரணவவார்த்திகம்' என்றும் சொல்வார்கள். ஆத்மாவைப்  
தெரிந்துகொள்ளவேண்டும் என்று எண்ணுபவர்களுக்கு இது  
மிகவும் உபகாரமாகும்.

சுருதி சொல்லுகிறது 'सर्वति शोकमासवित्' என்று.  
ஆத்மாவை அறிந்தவன் துக்கத்தை தாண்டிவிடுகிறான்  
என்பது இதன் பொருள். பகவத் கீதையில்

अहं सर्वस्य प्रभवः मत्तः सर्वं प्रवर्तते ॥

என்கிறார் பகவான். (நான் எல்லாவற்றிலும் காரணன்,  
என்னிடமிருந்து எல்லாம் உண்டாகிறது.)

"வாகுதேவன் என்ற பரம்பிரம்மமாகிற தானே துக்கதின்  
உற்பத்திக்கு காரணம்" என்று பகவத்பாதன் இயற்கு விளக்கி

இருக்கிறார்கள். இதை அறிந்தாலன்றி நமது மோஹம் போகாது. பரமாத்மாவே ஒவ்வொரு அம்சத்திலும் பரவி இருக்கிறார் என்று அறியவேண்டும். இதைத் தெரிந்து உற்பத்தியானவைகளை நீக்கிவிட்டால் மீதமிருப்பது பிரம்மமே என விளங்கும். ஜலத்தில் ரூபமிப்பம் தோன்றுகிறது. ஜலம் இதற்குக் காரணமாகிறது. ஜலம் வற்றினால் அதில் கண்ட ரூபியன் எங்கே? எந்த அசல் ரூபியனிடமிருந்து வந்ததோ அங்கு போய்சேர்த்துவிடுகிறது. ஆகவே இது ஒரு சிறு நாலாளுடும் இதன் நோக்கம் மிகவும் பெரிதானது. ஈனிய முறையில் ஆத்மதத்வத்தை நமக்கு சிறுங்கேரி ஸ்ரீ சரதா பீடத்தில் முதலாவதாக அமர்த்த ஸ்ரீ ஸ்ரீ சரதாச்சாரியார் விளக்கி இருக்கிறார்கள். இனி கீழ்க்கண்டதின் சுருக்கமாகவது:—

ஆதியில் உள்ளது பரபிரம்மம் ஒன்றே. இது சத்தமானது, சாகவதமானது, பேதமற்றது. மாயையின் சம்பந்தத்தால் உலகம் என்பது உண்டாயிற்று முதலில் ஆகாசம், ஏற்பட்டது அதிலிருந்து வாயு அதிலிருந்து அக்னி (தேஜஸ்) அதிலிருந்து ஜலம் அதிலிருந்து பூமி (பிருத்வி) இவைகள் இந்த நிலைமையில் இந்திரியங்களுக்குப் புலப்படாதவையாகையால் இவைகளை ஸுக்ஷ்மபூதங்கள் (தன் மாத்திரை) என்று சொல்வதுண்டு. இவற்றில் காரண குணங்கள் காரியத்திலும் வரும் என்ற நிபந்தனையும்,

சப்தம் என்ற குணம் மட்டும் கொண்டது ஆகாசம்  
சப்தமும் ஸ்பர்சமும் கொண்டது வாயு  
சப்தம், ஸ்பர்சம், ரூபம் சேர்ந்தது தேஜஸ்  
சப்தம் ஸ்பர்சம் ரூபம் ரஸம் சேர்ந்தது ஜலம்  
சப்தம், ஸ்பர்சம் ரூபம், ரஸம், வாசனா இவை

ஐந்தும் கலந்தது மண் (பிருத்வி)

இதை விளக்குகிறால், ஈ ஸ்ரீ ச பூ த ங் க ளி ல் ஆகாசம் என்பதில் சப்தம்தான் ஸத்ஸகிக்கும் இதைத் தொடருடியாக, காணமுடியாது, குளிக்கமுடியாது முகாமுடியாது, வாயுதில் சப்தம் ஸத்ஸகிக்கும் இதை ஸ்பர்சத்தால் அறியலாம் ஆனால் மற்ற மூன்று குணங்களாகிய, காணப்படுவது, குளிக்கப்படுவது முகாப்படுவது இல்லை. அதுபோலவே அக்னியிலும், ஜலத்திலும் பின் சொன்ன குணங்கள் இல்லை என்று அறிய வேண்டும். ஐந்து குணங்கள் சேர்ந்தது பிருத்வி (மண்)

இதுவரை சொல்லப்பட்டது கண்ணுக்குப் புலப்படாத இத்தாக்கப்படாத (அபஞ்சீகிருத) நிலை. இனி ஸ்தூல சரீரம் ஏற்படுகிறது. பஞ்சதனி, ஜலம் தேஜஸ், வாயு, ஆகாசம் ஆகிய ஐந்து பூதங்களில் ஒவ்வொன்றையும் இரண்டாகப் பிரித்து ஒரு பஞ்சதனையை வைத்துக்கொண்டு மற்ற பஞ்சதனையை நான்காகப் பிரித்து ஒவ்வொரு பாகத்தையும் மற்ற பூதங்களின் பஞ்சதனையில் சேர்த்தல் பஞ்சீகரணம் என்று சொல்லப்படுவது விளக்கிக் கொள்ளுங்கால், ஸ்தூலமான பஞ்சபூதங்களில் ஒவ்வொன்றிலும் அரைபாகம் அந்த பூதமும் மற்ற நான்கு பூதங்களின் நான்கு பாகம் சேர்த்ததாகும்.

பிருதிவீ என்ற பூதத்தில் - பிருதிவீ ½ ஜலம் ½, தேஜஸ் ½, வாயு ½, ஆகாசம் ½.

அப்பு (ஜலம்) என்ற பூதத்தில் ஜலம் ½, பிருதிவீ ½, தேஜஸ் ½, வாயு ½, ஆகாசம் ½.

இதுபோலவே மற்றவையும் காண்க. எந்த பூதத்தின் ½ பாகம் மேலிட்டு காண்டிற் தோ அதன் பெயரை அது கொண்டது. இந்த ஐவகை பூதங்களையும் அதன் காரியங்களையும் விசேடீ என்று சொல்வது சரீரம் இடலாத பரமாத்மாவுக்கு இது ஸ்தூல சரீரமாகிறது.

பாஞ்சபௌதிக சரீரங்களாகிய உபாதிசுருடன் சேர்த்த ஆத்மாவுக்கு முன்னுதித நிலைகள் (அவஸ்தைகள்) தோன்றுகின்றன. (1) ஜாக்ஜிராவஸ்தை. (2) ஸுஷுப்தி, (3) ஸுஸூப்தி.

ஆனால் இத்தத்தோற்றம் பொய்யானது இதில் உண்மை யாக இருப்பது பரமாத்மா ஒன்றே. அக்தூனத்தால் வெவ்வேறுகத் தோன்றுகின்றன.

மேலே சொன்ன பஞ்சபூதங்களின் கூளங்களான சந்தம், ஸ்பர்சம், ருபம், ரஸம், கந்தம் ஆகியவை ஏதையே தூதரானேத்திரியங்களான காது, நோடல், கண், நாக்கு, மூக்கு இவைகளுடனும் பேசுவது முதலானவை தூதரான கர்புமேதி நிரியங்களான வாசு, காது, கண், நாக்கு, உபஸ்தம், இவை களுடனும் சம்பந்தப்பட்டு மனம், புத்தி, சித்தம், அகங்காரம் (இவை 4ம் அத்தக்காரணம் எனப்படும்) இவைகளால் வேறொ

செய்யும்போது அந்தந்த இத்திரியங்களுக்ககந்த விஷயத்தை அறிகிறது. இந்த நிலை விழிப்பு என்பது. இதற்கு மனிதனின் சரீரம் காரணமாகிறது. இதன் அபிமானி தேவதைக்கு விசுவன் எனப்பெயர்.

இந்த விசுவன் பரமாத்மாவேதான். விராட் ரூபமாக இருப்பவன் என்று எண்ணங்கொண்டால் இதனால் ஏற்படும் அக்ஞானம் விலகும்.

பிரானங்கள் ஐந்து :—

ப்ராணன் (வெளி மூச்சு)

அபாணன் (உள் மூச்சு)

ஸியானன் (சரீரம் முழுவதும் பரவியிருப்பது)

உதானன் (மேலேபோவது)

ஸமானன் (ஐர்ணிப்பது)

மேலேகண்ட 5 கர்மேத்திரியங்கள், 5 ஞானேத்திரியங்கள், 5 பிரானங்கள் மனஸ், சித்தம் ஆகிய 17ம் சேர்த்ததை ஸுலக்ஷ்மசரீரம் என்பர் இந்தத் தோற்றத்துக்கு தைஜஸன் அபிமானிதேவதை இந்த தோற்றமும் பொய்யே இதில் வாஸ்தவமானது பரமாத்மாவே. இவன் திரையாகப்ப ரூபமாக இருக்கிறான் என்று அறிவதால் (திராணித்தால்) அக்ஞானம் நீங்கும்.

இவைகளுக்கும் காரணமான மூல அக்ஞானம் பரமாத்மாவை ஒட்டியே உளது இது ஸத்திமல்லை, அஸத்திமல்லை ஆனால் ஸத்திலும் அஸத்திலும் சேர்த்ததுமல்லை, சேராதுமல்லை, இவைகள் இரண்டும் சேர்த்ததுமல்கு இவைகளுள் ஒன்றாகவும் இல்லை. புத்தியின் காரணத்தால் இத்திரியங்கள் வேலை செய்து கொண்டிருந்தவை புத்தி உள் அடங்கும் போது, ஆலமாத்து விதைக்குள் ஆலமாத்ம் ஒடுங்குவது போலாகும். இது சுஷுப்தி எனப்படும் இதற்கு அபிமானி தேவதை ப்ராஜ்ஞன் என்பர். இதற்கெல்லாம் ஆகாரமானது பரமாத்மாவே என்று திராணித்தால் இந்த பேதம் நீங்கும்.

மேலே சொன்ன விசுவன், தைஜஸன், பிராக்ஞன் என்ற லக்ஷணங்கள் எல்லாம் ஒம் என்பதன் ரூபமேயாம். அகாரமானது விசுவன், உகாரம், தைஜஸன், மகாரம் பிராக்ஞன் என்று பாவனை செய்தலே இதை அறியும் வழி.

ஸமாதியில் உட்காருவதற்கு முன்பே இந்த விஷயங்களை நன்கு தெரிந்துகொள்ளவேண்டும். ஸ்தூலத்தை அடக்கி பின் ஸூக்ஷ்மத்தை அடக்கி பின் மனதையும் அடக்கி, ஆத்மாவில் ஓடுக்கவேண்டும். அ. உ. ம என்ற மேலே சொன்ன மூன்று நிலைகளில் அகாரத்தை உகாரத்திடிலிட்டு அதை மகாரத்தில் லயிக்கவேண்டும். அப்போது நானே பரமாத்மா, (நித்யன், சுத்தன், புத்தன், முக்தன்) இரண்டற்றது என்றும் நானே வாஸுதேவன் ஓங்காரரூபமானவன் என்ற ஞானம் விளங்கும். அப்போது சித்தம் சலிக்கக்கூடாது. சமுத்தரம் போல் நான் பூர்ண போதன் (அறிவுமயம்) என்று அசைவநீற்றுக்க வேண்டும். ஜீதேத்திரியனாகவும், கோபம் முதலியவைகளை அடக்கினவனாகவும் இருந்துகொண்டு ஆத்மாவை உணர வேண்டும்.

துக்கம் என்பது ஆரம்பத்திலும் நடுவிலும் முடிவிலும் உளதே. ஆகையால் அதை விட்டுவிட்டு தத்துவவிளக்கத்தில் புத்தியைச் செலுத்தவேண்டும். இவன் ஜீவன்முக்தனாகிஞன். இவனுக்கு அடையவேண்டியது ஏதும் இல்லை.

இந்த நிலையில் பிராபந்த சரீரம் இருக்கும் காரணத்தால் கூடிய நிலை கலைந்தாலும் அந்த கடினத்திலும் பொய்யான தோற்றமே உலகம் என்று ஜீவன்முக்தனுக்குத் தோன்றும். பிராபந்த வசத்தால் ஏற்பட்ட சரீரம் கீழே விழவும் இந்த கவலையும் கிடையாது பரமாத்ம நிலையை இவன் அடைவான்.

இப்படி உபதேசிக்கிறார் ஸத்குரு ஸ்ரீ கரேசுவரச்சாரியாள் சாஸ்திரங்களை சிரவணம் செய்து மனனம் செய்து பழகிக் கொண்டவர்கள் நிதித்தியாஸன நிலையை அடையும்போது ஏற்படக்கூடிய சிக்கல்களை எடுத்துக்காட்டி அவைகளை விவக்ருவதற்கு வழியைக் காட்டியிருக்கிறது ஒன்றாக இருந்த பரமாத்மாவை பல ரூபமுள்ளதாக தோற்றமளிப்பது அஞ்ஞானத்தின் காரணத்தால் ஜகத்தின் உத்பத்தி எனச் சொல்லி, அதை மறுபடி ப்ரம்மத்தில் லயப்படுத்த ஒரே கத்தின் ஒவ்வொரு நிலைகளும் இங்கு தெளிவாக்கப் பட்டிருக்கிறது. மோக்ஷமார்க்கத்தை தேடும் ஒவ்வொருவருக்கும் இது உபயோகமானது. மற்றவர்களும் இதை அறிந்தால் இந்த வழியை பின்பற்ற ஒரு சாக்கம் வரும் என்பதே என் நாழ்மையான அபேராயம்.

பூர்ண அஹம்பாவம்—  
(ஸர்வாத்மபாவம்)

—J ஸுப்ரமணியய்யர், B. A. B L,  
கோயி.

"அரிது அரிது மானிடராகப் பிறத்தல் அரிது" என்று முதுரை உரைக்கின்றது. இத்தகைய மானிடப்பிறவி புண்யத்தால் கிடைக்கிறதா? பாபத்தால் கிடைக்கிறதா? என்று விசாரிக்கவிடத்துப் புண்யபாப மிஸ்தத்தால் ஆனதே இம் மானிடப்பிறவி என்கிறார் ப்ரீஸுரேச்வராசாரியார் தமது நைஸ்கர்மியசித்தி என்னும் அத்தைத நூலில்:—

शुभैः प्राप्नोति देवत्वं निपिद्वैर्नार्कीं गतिम् ।

उभाभ्यां पुण्यपापाभ्यां मानुस्यं लभतेऽवशः ॥ (நி. ௧-௪௨)

இத்தகைய அருமைபான பிறவி கிடைத்தும் அதை வீணாக்காமல் ஆத்மலாபம் அடைவதே தமது நோக்கமாக இருக்கவேண்டும் புண்யத்தின் பலன் வேண்டுமென்று ஆசைப்படுகிறோம். ஆனால் புண்யம் செய்வதில்லை. பாப பலன் வேண்டாமென்று எண்ணியும் பாபத்தையே துடர்ந்து செய்து வருகிறோம். என்னே நமது பேதமை!

पुण्यस्य फलमिच्छन्ति पुण्यं नेच्छन्ति मानवाः ।

न पापफलमिच्छन्ति पापं कुर्वन्ति यज्ञतः ॥

ஆகவே ஆத்மலாபம்பெற யாவரும் முயற்சித்தல் அவசியமாகும். இதனையே தமது அதிபகவத்பாதாள் மிக அழகாகத் தான் எழுதிப்போந்த விவேககுடாமணி என்னும் அப்புற பிரகாசன கிரந்தத்தில் முதல் கலோகத்தில் சொல்லியிருக்கிறார். 'சோகமோஹமாகிய கடலைத்தாண்டி. என்றும் இன்புற்றிருக்க ஆத்மஞானத்தைக் காட்டிலும் வேறு என்ன இருக்கிறது? பெரிய துக்கத்தைத்தாண்டி இன்புற அது ஒன்று போதுமே!

यं दृष्ट्वा चापरं लाभं मन्यते नाधिकं ततः ।

यसिन्धितो न दुःखेन गुरुणापि विचाल्यते ॥ (गी. ௨-௨௨)

ஆத்மலாபத்தை அடைந்து நிர்விசய ஆனத்தத்தை நுகரு  
பவனை, ஆத்ம ஸ்வரூபமாக எங்கனும் யாண்டும் பார்ப்  
பவனை ஜீவன் முக்தன் என்றும், ஸ்திதபிரக்ஞன் என்றும்,  
பகவத்பக்தனென்றும் குணாதீதன் என்றும், அதிவக்ஞராய்  
என்றும் பலவாகுதல் புகழ்கின்றன நமது சாஸ்திர நூல்கள்  
ஸர்வாத்ம பாவத்தை அடைந்தவனை கருதி, ஸமிகுதி,  
புராணங்கள் வாழ்த்துகின்றன. அவனைப் பின்பற்றி அவனது  
லக்ஷணங்களைக் கடைப்பிடித்து வாழ்ந்து கடையேறுவதே  
நம் அனைத்தோரின் சீரிய குறிக்கோளாகும் சத்ரு மித்ர  
பாவமில்லாமல் யாவரிடத்தும் ஆத்மாவைக்காணுதலே சீரிய  
முறையாகும் ஆதிபகவத்பாதான் தன் இணையற்ற  
பஜுகோவித்தத்தில் கூறுதலுடையே "உன்னிடத்திலும்  
என்னிடத்திலும் ஒரே விஷ்ணு ஊடுருவி இருக்கின்றான். இதை  
அறியாமல் ஏன் வினை என்னக் கோபித்துக்கொள்கின்றாய்?  
எய்கும் ஒரே ஆத்மாவைப்பார், பேதத்தை-வேறு என்னும்  
மனப்பாசாம்பையை, உதறித்தள்ளு என்கிறார்.

एयि मयि चान्यत्रैको विष्णुः स्यै कृपसि मय्यसद्विष्णुः ।

सर्वस्मिन्नपि परमात्मानं सर्वत्रोसृज मेदृशानं ॥

(பஜுகோவித்தம் 24)

இக்கருத்தினையே மிக அழகாக ஆதிரைகளின் பிரதம  
சீடராகிய ஸுரேசீவராசரையார், நமது சிறங்கேரி குரு  
பரம்பரையில் முதல் ஸ்தானம் வகித்தவர் என்றும் அநியாப்  
புகழை எய்தியவர் தன் இணையற்ற பிரமாண கிரத்தமாகிய  
நைஷ்கர்மிய சித்தியில் எடுத்துரைக்கும் பாண்டம யாகும்  
மறுக்கமுடியாதது.

रिपौ वन्धौ स्वदेहे च समीकात्स्वं प्रपश्यताः ।

विवेकिनः कुतः कोपः स्वदेहावयवेधिर ॥ (நி. 2-16)

பய நாக்கை கடித்தால் கோபிக்கிறோமா? அதுபோன்ற  
தன் அவயவத்திற்குள் பேதம் காணுதலுபோல் சத்ருவைவும்  
பதிலுவையும் தன் அவயவத்தையும் ஒரே ஆத்ம ஸ்வரூபமாகக்  
காணும் பண்டிதனுக்கு, குனிந்து எய்கிறதே கோபம் வரும்?  
என்று வினவும் வகையில் அமைத்திருக்கிற அபரவ  
கலோகம்.

எல்லாவற்றையும் ஸம்மாக, ஆத்ம ஸ்வரூபமாகப் பார்க்கும்பொழுது மோஷம் ஏது? சோகம் ஏது? எல்லாம் பிரம்ம மயமல்லவா? இதனையே ஈசாவாஸ்ய உபநிஷத் கோஷிக்கிறது.

यस्मिन्सर्वाणि भूतानि आत्मैवाभूद्विज्ञानत ।

तत को मोहः कः शोकः एकत्वमनुपश्यतः ॥ (ईशा. ७)

இத்தகைய ஸர்வாத்ம பாவத்தை பூர்ண அஹம்பாவம் என்கிறார் நமது குரு ஸுரேச்வராசாரியார் ஸாதாரண அஹம்பாவம், அகத்தை பொல்லாதது. வெறுக்கத்தக்கது. ஆனால் எல்லோரையும் பிரம்மாமூதல் ஸதம்பம்வரை ஸம் பாவத்துடன், ஆத்ம பாவத்துடன் பார்ப்பது என்பது மிகக் கடினமே. அதனைச் செய்வதே நம்மவரின் சரிய செயலாகும். அங்கில்கெனாற்படி எங்கும் பிரகாசமாய் ஆனந்தபூர்த்தி ஆகி அருளொடு நிறைந்த வஸ்துவைப் பார்ப்பதே பூர்ண அஹம்பாவமாகும். குறுகிய மனப்பான்மையை விட்டுப் பரந்து நிற்ும் பரம்பொருளைக் காணுதலே பூர்ண அஹம்பாவம். அது சிவாவதாரமாகிய ஸ்ரீரங்கரபகவத்பாதன் எழுதிப் போந்த ஸ்ரீ நக்ஷிணமூர்த்தி ஸ்தோத்திரத்தால் கிட்டு கிறது என்று அவரது முக்கிய சீடர் கருணை கூர்ந்து நான் எழுதியுள்ள “மானஸோல்லாஸம்” என்னும் வார்த்தைத்தில் கூறுகிறார்.

परिच्छिन्नमहम्भावं परित्यज्यानुपक्षिप्तम् ।

पूर्णाहम्भावलामोऽस्य स्तोत्रस्य फलमुच्यते ॥ (मा. १०-१)

ஸர்வாத்ம பாவமாகிய பூர்ண அஹம்பாவம் என்னும் மோஷம் நீத்த தக்ஷிணமூர்த்தி ஸ்தோத்திரத்தின் பலன் என்று பத்தாவது சுலோகத்தால் சொல்லப்படுகிறது. ஸ்ரீ நக்ஷிணமூர்த்தி ஸ்தோத்திரம் யாவராலும் பாராயணம் செய்வதற்குரியது. பாஷ்யபடனம் செய்யும் யாவரும் சாந்தி மந்திர பாடத்திற்குப்பின் இதனைச் சொல்லி வணங்கியே பாடம் கற்கப் புகுகின்றனர். பத்தாவது சுலோகத்தின் கருத்தை கவனிப்போம்.

सर्वता त्वमिति स्फुटीकृतमिदं यसादमुष्मिस्तवे

तेनास्य श्रवणाचदर्थमननात् ध्यानाच्च संकीर्तनात् ।



सर्वात्मत्वमहाविभूतिसहितं स्यादीश्वरत्वं स्वतः

सिध्येत् तत्पुनरप्यथा परिणतं चैश्वर्यमन्यादृतम् ॥

நீ ஸர்வாத்மா என்பது இதில் தெளிவாக நிரூபணம் செய்யப்பட்டபடியால் இதைச் சொல்வதாலும் இதன் அர்த்தத்தை குகுமுகமாக சிரவணம் செய்வதாலும், யுக்தி களால் மனனம் செய்வதாலும், வேறு அறிவினால் தடை படாமல் தியானம் செய்வதாலும் மோக்ஷமென்னும் மஹா விபூதியோடு கூடின ஐஸ்வர்யம் சித்திக்கும். அணிமா முதலிய எட்டுவிதமான ஐஸ்வர்யமும் தடையில்லாமல் சித்திக்கும்.

இதே ஸர்வாத்மபாவத்தை ஸ்ரீசங்கரபகவத்பாதாசார்யார் தமது மதீஷாபஞ்சகத்திலும் கூறுகிறார். “ஜகத்ஸாஷியாக விளங்கும் ஸம்வித்தே நான். இந்த திருச்ச வஸது நானல்ல என திடப்பிரக்ஞை இகாண்டவனே என் குரு என்று.

जाग्रत्स्वप्नसुषुप्तिषु स्फुटतरा या संविदुज्जृम्भते

या ब्रह्मादविभीलिकान्ततनुषु प्रोक्ता जगत्साक्षिणी ।

सैवाह न च दृश्यमस्त्विति दृढप्रज्ञापि यस्यास्ति चेत्

चाण्डालोऽस्तु स तु द्विजोऽस्तु गुरुस्तियेषा मनीषा मम ॥

கல்வாவத்தையும் ஆத்மஸவருபமாகப் பார்க்க ஒருவன் கடவுளையும் உபதேசமும் மிகவும் அவசியமாகின்றது. எவ்வாறு இஃதெய்வத்திடம் பக்தி கொண்டு அவரது அருளைப்பெறுகின்றோமோ அவ்வாறே ஒருவனிடம் பக்திபூண் வேண்டும். மிகவும் துருணமான விஷயமும் ஒருபக்தியால் மிகத்தெளிவெனத் தீரிகின்றது. ஸுரேச்வரராகரியார் பிரம்மானின் அம்சம். அவரது மனைவி உபயபாரதியோ ஸரஸ்வதி தேவியின் அம்சம். குமார்க்கடவுளாகிய குமரில பட்டரிடம் பூர்வமீகாமஸபயின்றவர். தன்னைத்தேடிவந்த பட்டரிடம் பூர்வமீகாமஸபயம்) ஒரு தாதாராகிய (ஒருவருக்கும் கட்டாத பாக்ஷியம்) ஒரு தாதாராகிய பூர்வமீகாமஸபயம் சீடனாகி அத்வைதக்கிரந்தம், வார்த்திகங்கள் எழுதியதுடன் பரம பக்தராகத் திழ்ந்தார். அவர் நமது அனுபவத்தையே கூறுகிறார்.

यस्य देवे परा भक्तिः यथा देवे तथा गुरौ ।

तस्यैतेक्युक्ता ह्यर्थाः प्रकाशन्ते महात्मनः ॥ (१०-२३)

ஸ்ரீ நகழிணுமூர்த்தி ஸ்தோத்ரத்தால் ஸர்வாத்ம பாவமாகிய மோக்ஷமே கிட்டும்பொழுது சிறு பலன்கள் கிடைப்பதில் என்ன ஆச்சரியம் என்கிருர் நகழிணுமூர்த்தி ஸ்தோத்ர விபாக்யானமான மானஸோல்லாஸத்தில் ஸ்ரீ ஸுரேச்வர சாச்யர்

पुत्रपौत्रगृहक्षेत्रघनधान्यसमुद्भयः ।

अर्वाचीनाश्च सिद्ध्यन्ति स्वर्गपातालभूमिषु ॥ (१०-२)

पाके प्रवर्तमानस्य शीतादिपरिहारवत् ।

प्रासङ्गिकाश्च सिद्ध्यन्ति स्वोश्रेणानेन सर्वदा ॥ (१०-३)

சமைக்கும்பொழுது அடுப்பின் பக்கத்தில் உட்கார்தால் சமையலும் ஆகிறது, அதனுடன் குளிரும் போகிறது.

ஸ்ரீ நகழிணுமூர்த்தி ஸ்தோத்திர படனத்தால் ஈஸ்வரத்வம் சித்திக்கிறது. ஈஸ்வரத்துவம் என்பது ஐச்வர்யம். புருஷன் ஓடினால் அவனது நிழல் அவனை அனுசரித்து ஓடுகிறது. நிழல் என்பது புருஷனைவிட்டு தனியாக இருப்பதில்லை. அது போல ஐச்வர்யம் என்பது ஈஸ்வரனை விட்டுத் தனியாக இருப்பதில்லை.

ऐश्वर्यमीश्वरत्वं हि तस्य नास्ति पृथक् स्थितिः ।

पुरुषे धावमाने हि छाया तमनुधावति ॥ (१०-४)

வாக்கினால் சொல்ல முடியாததான ஸஹஜமான சாமர்த்தியமே ஐஸ்வர்யம் என்று சொல்லப்படும். போக சாஸ்வதத்தில் ஐசுவர்யம் என்று சொல்லப்படும் அணிமா முதலிய சித்திகள் ஞானியின் ஐச்வர்யத்தின் திவிலகனே. ஈஸ்வரனாக ஆகிவிட்டால் அணிமாதிகள் நானாக சித்திக்கின்றன.

अनन्तशक्तिरैश्वर्यं निष्यन्दाश्चाणिमादयः ।

स्वस्येश्वरत्वे संसिद्धे सिद्ध्यन्ति स्वयमेव हि ॥ (१०-५)

ஆத்மாவே ஸதாசிவம், ஸதாசிவமே ஆத்மா. அவருடைய ஐஸ்வர்ய திவலைகளைக்கொண்டு முடிமூர்த்திகள் ஐஸ்வர்யம் அடைகிறார்கள்.

यदीयैश्वर्यं विप्रुड्मिः ब्रह्मविष्णुमहेश्वराः ।

ऐश्वर्यवन्तो भासन्ते स एवात्मा सदाशिवः ॥ (१०-६)

புஷ்பத்தைக் கொண்டுவரும் மனிதன் வரசனையை முகர வேண்டுமென்ற ஆசையில்லாமறிந்தாலும் வரசனையை அனுபவிக்கிறான். அதுபோல பரிபூர்ணமான அஹம்பாவ முள்ள யோகி - ஸர்வாத்மபாவமுள்ள யோகி, இச்சையில்லாமற்போனாலும் அளவுக்குள்பட்டதான ஐச்வர்யங் களையும் (விபூதிகளையும்) அனுபவிக்கிறான்.

पुष्पमानयता गन्धो विनेच्छामनुभूयते ।

पूर्णहिंभावयुक्तेन परिच्छिन्ना विभूतया ॥ (१०-७)

இங்கு பூர்ண அஹம்பாவயுக்தன் என்பது குறிப்பிடத் தக்கது.

சித்திகள் (ஐச்வர்யங்கள்) 1. அனீமா 2. மஹிமா 3. லக்ஷிமா 4. கரிமா 5. மிராப்தி 6. பராகாம்பம் 7. கசித்வம் 8. வசித்வம் என எட்டுவகைப்படும்.

अणिमा महिमा चैव लक्षिमा गरिमा तथा ।

प्राप्तिः प्राकाम्यमीक्षितं वक्षिन् चष्टसिद्धयः ॥ (१०-८)

எங்கும் விவாதித்த பரமாத்மா சித்தியதான பஞ் முதலான தோணிகளின் சீர்த்தி ஆத்மாவாகப்போவேற்பது அனீமா என்று சொல்லப்படும்.

अत्यन्तमणुषु प्राणिप्रात्मत्वेन प्रवेगनम् ।

अणिमासंगमैश्वर्यं प्याप्तस्य परमात्मनः ॥ (१०-९)

பிரம்மாண்டம் முதல் சிவன் (விராட் ஸ்வரூபத்தில் அபிவிருத்தி அடைந்த புருஷன்) வரையிலுள்ள தத்வங்களுக்கு வெளியிலும் வியாபித்திருப்பது மஹிமா ஆகும்.

ब्रह्माण्डादिशिवान्तायाः षट्त्रिंशत्तत्त्वसंहतेः ।

रहिथ व्याप्य वृत्तित्वमैश्वर्यं महिमाह्वयम् ॥ ( १०-१० )

கனமான யோகி பஞ்சபோல லேசாக ஆவது லகிமா எனப்படும்.

महामेरुसमाङ्गस्य समुद्धरणकर्मणि ।

योगिनस्तूलुन्यत्वं लघिमानं विदुर्बुधाः ॥ ( १०-११ )

லேசான சரீரமுடைய யோகி பரிவதம் போல் கனமாக ஆவது கரிமா ஆகும்.

परमाणुसमाङ्गस्य समुद्धरणकर्मणि ।

योगिनो मेरुतुल्यत्वं गरिमाणं विदुर्बुधाः ॥ ( १०-१२ )

பாதாள லோகத்திலுள்ள யோகி பிரம்மலோகத்தைப் பாட்ப்பது என்பது பிராப்தி என்னும் பெரிய ஐஸ்வர்யம்

पातालवासिनः पुंयः ब्रह्मलोकावलोकनम् ।

प्राप्तिर्नाम महैश्वर्यं सुदुप्रापमयोगिनाम् ॥ ( १०-१३ )

இச்சாமாத்நிதந்தால் ஆகாசத்தில் ஸஞ்சரிப்பது பிராகாச்யமெனப்படும்.

आकाशगमनादीनामन्यासां सिद्धिसंपदाम् ।

स्वेच्छामात्रेण संसिद्धिः प्राकाम्यमभिधीयते ॥ ( १०-१४ )

தன் பிரகாசத்தால் எல்லா வஸ்துக்களுக்கும் பிரகாசப் படுத்துவது ப்ராகாச்யம் என்னும் ஐஸ்வர்யம்

स्वशरीरप्रकाशेन सर्वार्थानां प्रकाशनम् ।

प्राकाश्यमिदमैश्वर्यमिति केचित् प्रचक्षते ॥ ( १०-१५ )

விஸ்வாமித்திரரைப்போல் தன்னுடைய ஸங்கல்ப  
மாத்திரத்தால் வேறு ஸாதனங்களை எதிர்பாராமல் நகரம்  
முதலியவைகளை சிஞ்சிப்பது, காப்பது, அழிப்பது, குரியன்  
முதலியவைகளை தன் இஷ்டப்படி ஏவுதல் முதலியவை  
சகிதவம் என்னும் ஐஸ்வர்யமாகும்.

स्वेच्छामात्रेण लोकानां सृष्टिस्थित्यन्तकर्तृता ।

सूर्यादीनां नियोक्तृत्वमीशित्वमभिधीयते ॥ (१०-१६)

எல்லா லோகபாலர்களையும் தன் வசமாயிருக்கும்படி  
செய்தல் வசிதவம் என்னும் ஐஸ்வர்யம்.

सलोकपालास्सर्वेऽपि लोकाः स्ववशवर्तिनः ।

तद्दैव्यं वशित्वाख्यं सुलभं शिवयोगिनाम् ॥ (१०-१७)

தேவர்களே யோகியின் வசத்தில் இருந்தால் மற்ற அரசன்  
புனி, ஸர்ப்பம், ஸ்திரீ, புருஷர் முதலானோர் அவர்  
வசமிருப்பார்கள் என்று சொல்வதே அவசியமில்லை.

ஸர்வாத்மபாவத்தை அடைந்து சதாசிவாத்ம ஸ்வரூப  
ஸமாதிபுகல் தல்ல பரிபாகத்தை அடைந்த யோகிகளுக்கு  
சித்திக்காத ஐஸ்வர்யமே கிடைப்பது. எல்லாம் சித்திக்  
கின்றன.

सर्वात्मभावसाम्राज्यनिरन्तरस्तिचेतसाम् ।

परिपक्वसमाधीनां किं किं नाम न सिद्ध्यति ॥ (१०-१८)

அஷ்டவித சித்திகளாகிய அல்பபலன்களை விடுத்து யோகி  
ஆத்மா ஸர்வஸ்வரூபமென்று பாவனை செய்யவேண்டும்.

ஸ்வர்க்காதி ராஜ்யங்களை ஸாம்ராஜ்யம் என்று ஆத்ம  
ஞானியான பண்டிதன் நினைப்பதில்லை. ஆத்ம ஸ்வராஜ்யம்  
என்பதே], ஆத்மஞானிக்கு ஸாம்ராஜ்யமாகும். ஆகவே  
ஸர்வாத்மபாவத்தைச் செய்யவேண்டும்.

स्वर्गादिराज्यं साम्राज्यं मनुते न हि पण्डितः ।

तदेव तस्य साम्राज्यं यत्तु स्वाराज्यमात्मनि ॥ (१०-२१)

तस्मादात्मनि साम्राज्यं कुर्यान्नियतमानसः ॥ (१०-२२)

இத்தகைய மானஸோல்லாஸம் என்னும் வார்த்தை மிகவும் சிறப்புடன் விளங்குகிறது: குரு சாஸ்திரம் இல்லாமல் ஆத்மவிதையை அறிதல் மிகவும் கடினமானதே

“गुरुशास्त्रे विना गम्भीरं आत्मज्ञानं वेत्ति कः”

நமது சிறுங்கேசி பிரதம குருநாதரை வணங்கி மோக்ஷ சாம்ராஜ்யம் அடைவோமாக! அவரது அதிஷ்டானத்திற்கு மும்பாபிஷேகம் செய்வது சாலப்பொருத்தமாகும். அவரே ஆதி பகவத்பாதாள் அன்றே !!



மண்டன மித்ர ஸம்வாதம்<sup>1</sup>

—பரமஹம்ஸ ஸ்ரீ ஞானந்த  
பாரதீஸ்வரிகள்.

ஸ்ரீமத் சங்கரபகவத் பாதர் காசியிலிருந்து புறப்பட்டுப் போகும்போது ஸ்ரீ குமாரிலபட்டரையும் ஜயித்து உபநிஷத் எடுத்தாந்தமான பிரஹ்மாத்மைக்யத்தை ஸ்தாபிக்க நினைத்த ஸமயம் ஸ்ரீ குமாரிலபட்டர் பிரயாணையில் துஷாக்னிப் பிரவேசம் செய்வதாக கேள்விப்பட்டு அவஸரமாக அங்கே போய் அவரிடம் எவ்வளவோ சொல்லியும் கேட்காமல் அவர் தன் ஸங்கல்பப்படி பிராணத்யாகம் செய்வதே நியாயமென்று வற்புறுத்திவிட்டு ஸ்ரீ சங்கரரைப் பார்த்து “தங்க ஞடைய மார்க்கத்தைப் பிரகாசப்படுத்த நினைத்தால், ஸகல திக்குகளிலும் கியாதி பெற்றவராய் மண்டன மித்ரரென்ற பண்டித சிரேஷ்டர் இருக்கிறார். அவரை ஜயித்தால் உலகமே ஜயிக்கப்பட்டதாக ஆகும். அவரை எப்படியாவது தங்கள் வசமாக்கிக் கொள்ளுங்கள். அவர் வசப்பட்டால் தங்கள் எண்ணம் நிறைவேறும். ஆகையால் தங்கள் அவரிடம் போங்கள். தாமஸம் வேண்டாம்” என்று சொல்லியனுப்பு கிறார்.

கர்மானுஷ்டானத்தில் விசுவரூபருக்கிருந்த வேகத்தினால் ஸர்யாஸம் என்பதையே வெறுக்கக்கூடிய மனோபாவ மிருக்கிறவராக ஆனார் அவர் கிருஷ்ணத்தில், அதுவும் சிராத்த தினத்தில், ஸ்ரீ சங்கரர் திடீரென்று போய் நிற்கையில் அவருக்கு வந்த கோபத்தில் பலவாராகப் பேசியும் அவை களுக்கெல்லாம் ஸ்ரீ சங்கரர் மிருதுவாகவே பதில் சொல்கிக் கொண்டுவந்தார். கடைசியில் ஸாமான்ய பிணைப்பை உத்தேசித்து தான் வரவில்லைபென்றும் வாதபிணையே தேவையென்றும் ஸ்ரீ சங்கரர் தெளிவு படுத்தினதின்பேரில் அவ்விதமே மறுநாள் காலைமுதல் வாதம் செய்யலாமென்றும் இவ்வித விசுவரூபரின் பார்வையான உபய பாரதீயே மத்யஸ்தை பென்றும் தீர்மானம் செய்துகொண்டார்கள், அப்பொழுது நடந்த வாதத்தையே பிரகிருத விஷயமாக எடுத்துக்கொண்டிருப்பதால் மற்ற விஷயங்களைப் பற்றி இங்கு எடுத்துச் சொல்ல அவசியமில்லை.

உபயவாதிகளும் தன் தன் கஷியை ஸ்தாபிப்பதுடன் மற்றவர் கஷியைக் கண்டிப்பதும் அவசியமாகும். இப்பொழுது ஸ்ரீசங்கரர் தன் கஷியை எப்படி எடுத்துச்சொன்னார் என்பதையும் அதன்பேரில் விசுவரூபர் சொன்ன ஆகேஷபீன கருத்து என்ன ஸமாநானம் சொன்னார் என்பதையும் மாத்திரம் இங்கு சுருக்கமாகக் காட்ட உத்தேசம். பூர்வாதத்தையும் விஸ்தாரமாக வர்ணிப்பதானால் மாதவியத்திலுள்ள ஒவ்வொரு கலோகத்திற்கும் விவிவாக ஒவ்வொரு புஸ்தகமே எழுதக்கூடிய முறையில் அந்த கலோகங்கள் அமைத்திருக்கின்றன.

ஸ்ரீசங்கர பகவத் பாதர் தன் எகித்தாந்தத்தை இவ்விதம் துவக்கினார்.

- (1) நித்யமாயும் ஞானஸ்வரூபமாயும் நிர்மலமாயும் ஏகமாய்மிருக்கும் பிரஹ்மத்தான் பரதத்வம்
- (2) அதுவே அக்ஞானத்தால் மறைபடுகிறபோது பிரபஞ்சமாகத் தோன்றுகிறது. எப்படி கிளிஞ்சல் இருட்டினால் மறைபட்டு வெள்ளியாகத் தோன்றுகிறதோ அங்ஙனமாக.
- (3) அந்தபிரஹ்மவிஷயமான ஞானம் ஏற்பட்டு பிரபஞ்சம் மறைந்து தன் ஸ்வய நிதியினிடுப்பதே முக்தி.
- (4) இதற்குப் பிரமாணம் உபநிஷத்துக்கள்

இதைக் கேட்டதும் மண்டன மித்ரர் தான்சொல்ல அபிசந்தை முதலில் தாக்குகிறார்.

மண்டனா: வேறு எத்தப் பிரமாணத்தினாலும் அந்தப் கொள்ளமுடியாத விஷயத்தை போதிப்பதினால்கலலா வேந்திற்குப் பிரமாணம்? ஏற்கனவே எகித்தமாயிருக்கிற பிரஹ்மம் என்ற பதார்த்தத்தை போதிப்பதினால் பிரமாணம் எப்படி ஏற்படும்?

தந்தாலும், இவ்விதம் செய், இவ்விதம் செய்யாதே, என்ற விதி தீரேற ரூபமாக பிரவர்த்திக்கும் வாக்விவங்குக்கும் அங்ஙன விதி தீரேற வாக்விவங்குக்கும் பக்க பலமுடையிருக்கக் கூடிய வாக்விவங்குக்கும்தான் பிரமாணம். உண்டு பிரஹ்மம் பூர்வஸித்தமான பதார்த்தமானதினால் அதன் விதி



நிஷேதங்கள் பிரவர்த்திக்கமுடியாது. அப்படியிருக்க விதி நிஷேதங்களுக்கு விஷயமாகாத பிரஸ்ஸங்கத்தை போதிக்கும் உபநிஷத்துக்கு பிரமாண்யம் எப்படி வரும்?

உபநிஷத்துக்களும் வேதமல்லவா, அவைகளை உதாரணம் செய்வது நியாயமா. என்றால் அவைகளை உதாரணம் செய்யச் சொல்லவில்லை. யாகாங்கமாக பாராயணம் செய்தால் புண்யம் உண்டு. மந்திரம் என்கிற முறையில் அவைகளின் உச்சரிப்புக்கு பலனுண்டேதன்றி அர்த்தத்தில் தாற்பர்யமில்லை.

ஸ்ரீ சங்கரர்: “ஸூம்பட்” போலுள்ள அர்த்தமில்லாத சப்தங்களுக்கு வேண்டுமானால் நீங்கள் சொல்கிற படி விதியோகம் சொல்லலாமே தவிர அர்த்தமுள்ள வாக்கியங்களுக்கு அப்படி விதியோகம் நியாயமாகாது.

வேறு பிரமாணத்தினால் அறிய முடியாத விஷயத்தை போதிப்பதினாலேயே வேதத்திற்கு பிரமாண்யம் என்று நீங்களும் ஒப்புக்கொள்வதினால், எந்தப் பிரமாணத்தினாலும் அறியமுடியாத ஈசுவரனை போதிக்கும் உபநிஷத்துக்களுக்கு பிரமாண்ய முண்டென்பது எந்தமாகிறது. ஈசுவரன் பூர்வ சித்தராயிருந்தாலும் நாம் அவரை அறியவில்லையென்பது வாஸ்தவமாயிருப்பதால் அவரை அறிவிக்கும் உபநிஷத்துக்கள் பிரமாணமேயாகும். வேறு எந்தப் பிரமாணத்தினாலாவது ஈசுவரன் இருக்கிறார் என்று நாம் அறிந்துகொண்டுவிட்டாலும் அவரும் ஜீவனும் ஒரே தத்வம் என்ற அம்சத்தை நாம் அறிய முடியாததினால் உத்தராலகர் சவேதகேதுக்கு உபநேசித்த “தத் த்வம் அஸி” (நீ அதுவே) என்றவாறு உபநேசிக்கும் வாக்கியங்களுக்கு பிரமாண்யம் ஒப்புக் கொண்டே தீரவேண்டும்.

மண்டனர்: அந்த வாக்கியங்களுக்கு ஜீவ ப்ரஸ்ஸங்கத்தையும் தாற்பர்யமென்று வைத்துக்கொண்டாலல்லவா தாங்கள் சொல்வது நியாயமாகும்? வாஸ்தவத்தில் அவ் வாக்கியங்கள் யாகம் செய்யும் ஜீவனைப் பார்த்து “நீ ஈசுவரனுக்கு ஸமானன்” என்று ஸதுதி மாதிரிச் செய்கின்றன.

ஸ்ரீ சங்கரர்: அவ்வாக்கியங்கள் சொல்லப்பட்டிருக்கும் பிரகரணங்களில் யாகத்தைப்பற்றியே பிரஸ்தாவமில்லாததினால் தங்கள் அபேப்பிராயத்திற்கு அவகாசமேயில்லை.

மண்டனர் : அப்படியானால், ஸூத்ரன், வாயு, அக்ஷரம் முதலானவைகளை பிரஹ்மமாக நியானம் செய் என்ற வாக்கியங்களைப்போல இங்கேயும் ஜீவனை பிரஹ்மமாக பாவனை செய் என்று அர்த்தம் சொல்லலாம். அவ்விதம் அர்த்தம் சொல்லும் விஷயத்தில் பாவனை ரூபமான மானஸக் கிரியையை போதிப்பதினால் நான் சொன்னபடி பிராமான்யமும் ஏற்படும்.

ஸ்ரீ சங்கரர் : எவ்வித பிரகிருதமூலில்லாமல் “இவ்விதம் பாவனை செய்” என்ற விதியை நுழைக்க இடமில்லை. விதி நிஷேதங்களுடையே பிரதானமாயுடைய கர்மகாண்டத்தில் வேண்டுமானால் அவைகளின் ஸம்பந்தம் இருந்தால் பிராமான்யமென்று சொல்லலாம். எவ்வித விதிநிஷேதத்தையும் விஷயிகரிக்காத உபநிஷத் வாக்கியங்களுக்கும் அவ்விதமே பிராமான்யம் தேடவேண்டுமென்பது அவசியமில்லை.

மண்டனர் : கர்ம காண்டத்திலும் ராத்நிரி ஸத்திர யாகத்தைச் செய்கிறவர்கள் பிரதிஷ்டையடைகிறார்கள் என்ற வாக்கியத்தில் விதி தென்படாமலிருந்த போதிலும் “பிரதிஷ்டையை விரும்புகிறவர்கள் ராத்நிரியாகத்தை செய்ய வேண்டும்” என்று விதியை இருப்பதாக வைத்துக் கொள்வதுபோல, பிரஹ்மத்தை அறிகிறவன் பரத்தை அடைகிறான் என்ற உபநிஷத் வாக்கியத்திலும் “பரத்தையடைய விரும்புகிறவன் பிரஹ்மத்தை அறியவேண்டும்” என்று ஒரு விதியை கற்பித்துக் கொள்ளலாமல்லவா?

ஸ்ரீ சங்கரர் : அறிவு என்பது ஒருக்காலும் விதிக்கு விஷயமாகாது. விதிக்கு விஷயமானால் அதுவும் நியானம் போல ஒரு மானஸக் கிரியையாகவேவேற்படும். மானஸமோ வேறு எவ்விதமோ கிரியையின் பலனாக மோஷயிருக்குமானால் அதிசாசுவதமாயிருக்கமுடியாது. ஆகையால் இவ்விதம் பரனிக்ஷ வேண்டுமென்று அர்த்தம் செய்வது அனாவசியமென்பதுடன் மோஷத்தின் பெருமைமையே கெடுத்துவிடும். நவிரவும் கிரியை என்பது செய்கிறவனுக்கு அநீனமானது. அவன் அதை செய்யவும் செய்யாமலிருக்கவும் மாற்றிக் செய்யவும் சுவாதீனமுள்ளவன். அறிவு விஷயத்தில் அந்த ஸ்வாநந்தநீதியும் கிடையாது. பதார்த்தம் எப்படியிருக்கிறதோ அப்படியேதான் அதை அறியமுடியும். செய்யவோ செய்யாம

விருக்கவோ ஸ்வாதீனமில்லாதவிடத்தில் விதிக்கு அர்த்தமே கிடையாது.

மண்டனர்: தாங்கள் சொல்கிறபடி, கர்ம ஸம்பந்த மில்லாமலே உபநிஷத்திற்கு பிரமாணம் உண்டென்று வைத்துக்கொண்டாலும், அவைகள் பிரம்மத்திற்கும் ஜீவனுக்கும் ஐக்கியத்தை போதிக்கிறதென்று எதற்காக வைத்துக்கொள்ளவேண்டும்? இரண்டுக்கும் ஸாத்ருச்யம் (ஸமானமாயிருக்கும் தன்மை) இருப்பதாக வைத்துக் கொண்டால் போதாதா?

ஸ்ரீ சங்கரர்: ஸமானம் என்பதைக் குறிக்கும் வார்த்தை யில்லாததினால் அவ்விதம் அர்த்தம் செய்ய இடமில்லை. தவிரவும், எவ்விஷயத்தில் ஸமானம்? இருவரும் சேதனர் என்ற அம்சமானால் இதை நாமே அறிந்திருப்பதினால் இதை போதிக்க வேதம் வேண்டியதில்லை. சைதன்யம் உள்பட எல்லா அம்சங்களிலும் ஸமானமென்றால் ஐக்கியமே எதிர்வித்து விடுகிறது.

மண்டனர்: எல்லா அம்சங்களிலும் ஒற்றுமையிருந்தாலும் கூட அம்சியானவர்கள் ஒன்றாக இருக்க வேண்டாமே? ஈசுவரன் ஜீவனைவிடப் பெரியவராயிருக்கலாம்.

ஸ்ரீ சங்கரர்: எல்லா அம்சங்களிலுமுள்ள ஒற்றுமையை நாம் இப்பொழுது ஏன் உணரவில்லை?

மண்டனர்: அறியாமை அல்லது அறித்யை என்றுதான் சொல்லவேண்டும்.

ஸ்ரீ சங்கரர்: ஈசுவரன் தன்னைவிடப் பெரியவர் என்கிற விஷயத்தை மாத்திரம் அவ்வறியாமைக்கு வெளிப்பட்டதாக நினைக்க என்ன நியாயம்? அவ்விஷயம் அறித்யைக்கு உள்பட்டுத் தோன்றவசாதான் என்று ஸங்கோசமடிகளில் ஒப்புக்கொண்டுவிட்டால் ஐக்கியமே எதிர்க்கும்.

மண்டனர்: ஜீவனுக்கும் ஈசுவரனுக்கும் சாதன்யம் ஸமானமான அம்சமாக இருக்கலாம் ஆனால் ஸாத்வீகர் துக்கதாசன வஸ்துவை பிரதானம் என்று துட்பதார்த்தமாகச் சொல்வதால், அப்படியல்ல, அந்த மூலதானம் ஜீவனைப்போல சேதனத்தான் என்று போதிக்க இயலாக்காய் உத்தேசிக்கலாம்.

ஸ்ரீசங்கரர்: முதலாவதாக 'போல' என்று அர்த்தம் செய்வதற்கு இந்த பிரகரணத்தில் எந்த வார்த்தையுமில்லை. இரண்டாவதாக ஏற்கனவே "அது ஆலோசித்தது" என்ற வாக்விபத்தினாலேயே அது சேதனம் என்று விசயக்தமாய் போதிக்கப்பட்டுவிட்டபடியால் பின்னால் ஜீவனைப்போல அது சேதனம் என்று மஹமுறை போதிப்பதற்கு அவசியமேயில்லாததினால் வீண் வாக்விபமாகவேயாகும்.

மண்டனர்: எப்படியும் தாங்கள் சொல்லும் ஜீவபிரகம் ஐக்யவாதம் பிரத்யக்ஷத்திற்கும் யுத்திக்கும் விரோதமாயிருப்பதுடன் வேறு சில உபநிஷத் வாக்யங்களுக்கே விரோதமாயிருக்கிறதே?

ஸ்ரீசங்கரர்: முதலில் பிரத்யக்ஷத்தை எடுத்துக் கொள்வோம். ஜீவனும் ஈசுவரனும் வேறு என்று பிரத்யக்ஷமாய் அறிகிறோம் என்கிறீர் வேற்றுமை என்பது தம்மால் பார்க்கக் கூடிய தனி பதார்த்தமில்லை. அது துணாமே தவிர திரவியம் இல்லாததினால் திரவியத்தை விட்டு தனியாக அதை உணரமுடியாது. ஆத்மாவோ பிரத்தியக்ஷ விஷயமில்லை. அப்படியிருக்க அதிலுள்ள துணமாகச்சொல்லும் வேற்றுமை எப்படி பிரத்தியக்ஷ விஷயமாகும்?

மண்டனர்: வெளி இத்திரியங்களுக்கு விஷயமில்லை ஆத்மா. ஆனாலும் உள் இத்திரியமான மனஸுக்கு விஷயமாகலாமே?

ஸ்ரீசங்கரர்: நீங்கள் சொல்கிறபடியே பாற்போல் பிரத்யக்ஷம் என்றால் அறியும் இத்திரியத்திற்கும் அறியப்படும் பதார்த்தத்திற்கும் ஸம்பந்தம் ஏற்படவேண்டும். ஸம்பந்தமென்பது பரிச்சிதமான பதார்த்தங்களுக்குள்ளதல்ல ஸாத்விதம். ஆத்மாவை விசயமாகக்கொண்டு வைத்துக்கொண்டாலும் சரி, அணுவெவ்வாறும் சரி, மற்றெருகு பதார்த்தத்துடன் ஸம்பந்தத்திற்கு வழியில்லை.

மண்டனர்: எனக்கு எப்படியென்று எடுத்துக் சொல்ல முடியாமலிருக்கலாம். எப்படியோ, ஜீவன்வேறு ஈசுவரன் வேறு என்பதை நான் உணர்வது வாய்ந்தவம்.

ஸ்ரீசங்கரர்: அது நியாயம் நீங்கள் உணரும் வேற்றுமை அவித்யைக்குள்பட்ட ஜீவனுக்கும் மறைவுபட்ட ஈசுவர

லுக்கும். இந்த வேற்றுமைத்தோற்றம் நமக்கு இருப்பதினால் தான் தமிழால் அறியப்படாத ஐக்கிய ஞானத்தை புகட்ட கருதி உபயோகப்படுகிறது ஜீவனிடமுள்ள அனாதையையும் ஈசுவரனை மறைக்கும் மறைவையும் விலக்கிவிட்டால் ஐக்கியம் விளங்கும். ஸரீரப்பமாக தோன்றுவது வாஸ்தவத்தில் பழுதை தான் என்று ஒரு ஆபத்தரால் உபதேசிக்கப்பட்ட பிறகு விலகுவதுபோலவே, வேதத்தின் ஸாத்தியமான உபதேசத்தினால் நமக்கு அக்ஞானத்தினால் ஏற்பட்டிருக்கும் தோற்றம் விலகி உண்மையான தத்வம் விளங்கும்.

மண்டனரி: பிரத்யக்ஷம் பிரகாசனம். யுக்தி கூடவா பிரகம்? அது தங்கள் எதிர்நாதத்திற்கு ஒத்துவராது என ஸர்வக்ருமில்லையோ அது ஈசுவரனல்ல, குடம்போல. ஜீவன் ஸர்வக்ருன் இல்லாததினால் ஈசுவரன் அல்ல என்ற அனுமானத்தில் என்ன பிரக?

ஸ்ரீ சங்கரர்: உங்கள் திருஷ்டாந்தமே சரியில்லை. குடம் ஈசுவரனில்லையென்று யாசி சொன்னார்கள்?

மண்டனரி: அதென்ன அப்படிச் சொல்பவர்கள்? குடமும் ஈசுவரனும் வேறு என்பதில் என்ன ஸந்தேகம்? ஆத்மஞானம் ஏற்பட்டாலும் இந்த வேற்றுமை விலகாதே?

ஸ்ரீ சங்கரர்: அப்படியல்ல ஸாக்ஷக்க அனுபவமுள்ளவனிடையே நீங்கள் ஆத்மாவென்று திளைத்தால் அவனும் குடமும் ஒரே திளைதான். அந்த ஆத்மாவை அறிவதினால் வேற்றுமை விலகாது. ஸாக்ஷக்கம் முதலானவைகளுக்குக் கெடலாம். ஆத்மாவிற்கும் தத்வமே ஆத்மா என்று உணர்ந்தால் அப்பொழுது எல்லாமே ஆத்மாவாக ஆகி விடுகிறபடியால் குடமும் மறைத்துவிடும் ஆகையால் குடம் சாட்சாதமாக வேற்றுமைப்பட்டதென்று திளைப்பது சரியில்லை.

மண்டனரி: தங்கள் சொல்லது சரிவராத் தோன்றவில்லை. ஒரண்டு பதார்த்தங்களுக்கும் வேற்றுமை அவைகளையோட்கூட உள்ளவகையே ஆதிபத்திபுத்தால், அகன்யங்கள் விதைகளவுடன் ஆத்ம வேற்றுமையும் விலகலாம் அப்படிக்கூடவியல் வேறு எதையும் ஆதிபத்தியால் உவபாவத்திலேயே வேறப்பட்டிருக்கும் பதார்த்தங்கள் எப்படி ஒன்றாம்? குடமும் ஈசுவரனும் உவபாவத்திலேயே வேறப்பட்டவைவல்லவா?

**ஸ்ரீ சங்கரர் :** ஸ்வபாவத்திலேயே வேறுபட்டவை என்பதற்கு என்ன பிரமாணம்? ஒரு பதார்த்தத்தின் ஸ்வபாவத்தை அறியவேண்டுமானால் அதை மறைத்துக்கொண்டிருக்கும் நாம் ரூபங்களை விலக்கிப் பார்க்கவேண்டும். அவ்விதம் விலக்கிப்பார்த்தால் சூடத்தின் உள் தத்துவத்திற்கும் ஈசுவரனின் உள் தத்துவத்திற்கும் வேற்றுமையுண்டென்று சொல்ல எவ்விதக் காரணமுமில்லை. இரண்டையும் வெவ்வேறுகக் காட்டுவது நம் அக்ஞானமேதான்! அதை விலக்கிவிட்டால் எல்லாம் ஒரே பிரஹ்மதத்வமாக பிரகாசிக்கும் ஆகையால் உங்கள் நிரூபணத்தமே நிகழ்க்காததினால் உங்கள் அனுமானத்திற்கு இடமேயில்லை.

**மண்டனர் :** நினு இப்படியிருக்கட்டும் உபநிஷத்திலேயே ஒரே மரத்தில் கர்மபலனை அனுபவித்துக்கொண்டு ஒரு பக்ஷியும் ஸாஷியாக மாத்திரம் இன்னொரு பக்ஷியும் இருப்பதாகச் சொல்லவில்லையா? இதனால் ஜீவன் வேறு ஈசுவரன் வேறு என்று தெரியவில்லையா?

**ஸ்ரீ சங்கரர் :** ஜீவன் வேறு ஈசுவரன் வேறு என்ற விஷயம் நாமெல்லாம் ஸாதாரணமாகவே அறித்திருக்கிற விஷயமானதினால் அதையே இந்த வாக்கியம் போதிக்கிறதென்றால் அதற்கு பிரமாணமும் கிடையாது. வாஸ்தவத்தில் இவ்வாக்கியத்தில் கண்டிருக்கும் பக்ஷிகள் ஜீவனும் ஈசுவரனும் அல்ல "நான்" என்று பரிச்சின்னப்படுத்தும் புத்தியையும் அபரிச்சின்னமான சுத்தமான ஆத்மாவையும்தான் இங்கு உபநிஷத் குறிக்கிறது. இந்த வாக்கியத்திற்கு விரிவான விவாக்யமானம் பைங்கி ரஹஸ்ய பிரஹ்மணத்தில் இருக்கிறது = ஸ்வப்னத்தை எதினால் பார்க்கிறாளு அது இந்த புத்தி, எந்த இவன் சரீரத்தில் இருந்துகொண்டு ஸாஷியாக இருக்கிறாளு அவன் கேஷத்ரக்ருன். அந்த புத்தியும் கேஷத்ரக்ருனும் இவர்கள் இரண்டும்" என்று அங்கே சொல்லப்பட்டிருப்பதால் சரீரத்திலுள்ள என்ற விசேஷணம் ஈசுவரனுக்குப் பொருத்தமாகாது. தனியும் ஸ்வப்ன தர்சனத்தில் கருவியாகிறப்பது புத்திதான் என்பதிலும் ஸந்தேகத்திற்கு இடமில்லை.

**மண்டனர் :** அப்படியானால் ஐடமான புத்தி கர்மபலனை அனுபவிக்கிறதென்று சொல்லமுடியுமா?

ஸ்ரீசங்கரர்: திருப்புகழ்கம்பிக்கு கடும் தன்மை கிடையாத போனாலும் நெருப்பின் ஸம்பந்தம் ஏற்பட்டிருக்கும்போது இரும்புக்கம்பி கடுகிறது என்று நாம் சொல்வதில்லையா? அவ்விதமே சேதனான ஆத்மாவின் ஸம்பந்தம் புத்திக்கு ஏற்படும்போது புத்தி அனுபவிக்கிறதென்று சொல்லப்படுகிறது.

மண்டனர்: கடவுளினியில் ஈகவரணையும் ஜீவனையும் வெளிச்சத்திற்கும் நிறனுக்கும் ஒப்பிட்டிருக்கிறபடியால் அந்த வாக்கியத்தை இவ்வளவு ஸுலபமாய் தள்ளிவிடமுடியாது.

ஸ்ரீசங்கரர்: லோகசித்தமான பேதத்தை அனுவதிக்கும் வாக்கியத்திற்குப் பிராமான்யம் கிடையாதென்றும் வேறு பிரமாணங்களால் அறியப்படாத விஷயத்தைப் போதிப்பதே பிரமாண வாக்கியமாகுமென்றும் முன்னமேயே சொல்லியிருக்கிறோம்.

மண்டனர்: தங்கள் வார்த்தை விசித்திரமாக இருக்கிறது. வேதத்திலுள்ள விஷயத்தை அனுஸரித்து உலக அனுபவமுமிருந்தால் அந்த வாக்கியத்திற்குப் பிராமான்யமா? உலக விருத்தமாகியிருக்கும் வாக்கியத்திற்குப் பிராமான்யமா?

ஸ்ரீசங்கரர்: நாம் ஆரம்பத்திலேயே, எது வேறு பிரமாணத்தினால் அறியமுடியாதோ அதைப் போதிப்பதினால் வேறு வேதத்திற்குப் பிராமான்யம் என்று இருவரும் ஸம்மதித்தே விவவணாயம் ஆரம்பித்தோம். அதை இப்பொழுது மறந்து பேசுகிறீர்கள். பிரத்யக்ஷமோ அனுமானமோ வேறு எந்த பிரமாணமோ வேதத்தில் சொல்லிய விஷயத்தை ரூப்செய்ய முன்வந்தால் அந்த வேத வாக்கியத்திற்கே பிராமான்யம் கெட்டுவிடும்.

மண்டனர்: தங்கள் இவ்வளவு சொல்லியும், என்மனதிற்குள் ஒரு ஸந்தேகம் இருந்துகொண்டேயிருக்கிறது. ஐயுமிதி மஹர்ஷி பூர்வ மீமாம்ஸா ஸாத்திரங்களில் தவறியிருப்பாரா என்று தேன்றுகிறது.

ஸ்ரீசங்கரர்: அம்மஹர்ஷி தவறவேயில்லை. ஆத்மரூபம் ஏற்படுவதற்கு அஸ்திவாரமான வைதிக கர்மா ஞானடானத்தில் சித்ததை பேதப்படுவதற்காக கர்மாவை வற்புறுத்தினாரே தவிர வேதாத்தத்திய காரணம் நிவங்கமே அவர் மறுக்கவே இல்லை.

மண்டனம் : அவ்விதம் ஆத்மாவிற்கு வேறுபடாத ஞான ஸ்வரூபியான ஈசுவரனை அவர் ஒப்புக்கொண்டவரானால், ஏனா கர்மாவே பலனைக் கொடுக்கிறதென்று சொல்லி ஈசுவரனே தேவையில்லைபோல் எழுதினார்.

ஸ்ரீசங்கரர் : கர்மபலனைக் கொடுப்பதென்று ஒரு ஈசுவரனை கற்பிக்க அவசியமில்லை. யென்றும் ஈசுவரன் இருக்கிற ரென்பதை யுக்தியினால் மாத்திரம் ஸாதித்து விட முடியாது என்றும் காட்டினாரே தவிர ஈசுவரன் வேத பிரமாணத்தினாலே அறியத்தகுந்தவன் என்பதை மறுக்காமல் உறுதிப்படுத்தினார்.

இவ்விதமாக ஸ்ரீசங்கரபகவத்பாதர் எடுத்துக் கொள்ள துடன் விசுவரூபர் மனஸில் கொஞ்சமேனும் ஸந்தேகம் இருக்கக்கூடாதென்று நினைத்து ஜெயமினி மஹர்ஷியை ஸம்ரித்தார். அம்மஹான் பிரத்யக்ஷமாகத் தோன்றி ஸ்ரீசங்கரருடைய வாசித்தையை அனுமோதனம் செய்ததுடன் மண்டனரைப்பார்த்து “நான் வேதவியாஸஞ்ஞெய சிஷ்யராக இருக்கையில் அவருடைய வித்தாத்தத்திற்கு விரோதமாக நான் சொல்லியிருப்பேன் என்று எப்படி நினைத்தீர்? நான் அவ்விதம் சொல்லியிருக்கமுடியுமா?” என்று வற்புறுத்தி விட்டு அந்தரீதானமடைந்தார். மேலுள்ள சரித்திரம் இந்த வியாஸத்திற்கு பிரகிருதமில்லை. இந்த மண்டனமிக்ரந்தான் ஸ்ரீசங்கரரிடம் ஸன்யாஸம்பெற்று ஸு-ரேசுவரர் என்ற போகப் பட்டத்துடன் சிருங்கேரி பீடத்தில் முதலாவது ஆசார்யராக விளங்கினவர்.



श्री गुरुभ्यो नमः

மதுரைத் தத்வம்

கொட்டாரம்

T. H. விசுவநாத சாஸ்திரிகள்

सुरेश्वरं यतिश्रेष्ठं सुराचार्यसमं गुरुम् ।

विश्वरूप इति रूपातं वार्तिकाचार्यमाश्रये ॥

பஞ்ஞதாரணிய பரஷ்ய வார்த்திகம், தைத்திரீயோபநிஷத் பரஷ்யவார்த்திகம், பஞ்சீகரணவார்த்திகம், மானஸோக்ஷஸ வார்த்திகம் முதலிய நூல்களை இயற்றியதன் மூலம் வார்த்திககாரர் என்று மற்றொரு பெயருடையவராயும், மற்றும் ஐநஷிகர்மிய எதித்தி முதலிய சிறந்த நூல்களை இயற்றியவராயும், புத்தி கூட்டமையில் பஞ்ஞதாபதிக்கு ஸமமானவராயும், பரம்மாவின் அவதாரம் என்று ஜனங்களால் கருதப்படுபவராயும், பகவத் பாதாளின் தலைசிறந்த நான்கு சீடர்களிலும் முக்ய சீடராயும், ஸ்ரீ சிறுங்ககிரி தக்ஷிணாமூர்த்த சாரதா வீடத்தை அலங்கரித்து வரும் குருபரம்பரையில் முதன்மையானவருமான நீஸுரேச்வரரோசரியான ஒவ்வொருவரும் எப்பொழுதும் நினைத்துப்போற்றக் கடமைப்பட்டவர்கள் என்பதில் சந்தேகமில்லை.

அம்மஹானின் விதேஹமுக்திக்குப்பின் அவர்கள் புதிதான நீதி இடத்தில் கட்டப்பட்டிருக்கும் ஸமாதிபை ஸ்ரீரணோத்தாரணம்செய்து மும்பாவிலேயே மஹோத்ஸவத்தைத் தகுந்த முறையில், அகிலபாரதத்திலுமுள்ள பக்த ஜனங்களின் சிறந்த முறையில், அகிலபாரதத்திலுமுள்ள அநேக ஜகத்குருவீடத்தை விருப்பத்திற்கினங்க, இப்பொழுது அதே ஜகத்குருவீடத்தை அலங்கரித்துக்கொண்டிருக்கிறவர்களையும் அகில பாரத திக்ஷிஜயம்மூலம் பகவத்பாதாளின் அபராவதாரம் என்று கருதப்படுபவர்களுமான சிறுங்ககிரி மஹாஸத்திதாரணம் அவர்கள் தடந்த உத்தேசித்திருப்பதும் தெரிந்த விஷயமே.

அவ்வமயம் "பரம்ம ஸத்யம் ஜகத் யித்யா" என்பது போன்ற முக்ய அத்தைத் தித்தாத்தங்களை கருக்கமாப் ஸனகருவதாயும் சகல வேதவாதகொளும் மற்றொரு பெயருடன் ஒப்புயர்வற்றதாய் விளங்குவதுமான பகவத்பாதாளின்

தமிழ்நாட்டார்த்தியஷ்டகமென்ற நூலை உள்ளங்கை நெல்லிக் கணிபோல விளக்கும் மானஸோல்லாஸ வர்த்திகமென்ற உரையில் இவ்வுத்தியை என்பதை விளக்குவதற்கின்றியமை யாததும், நிரூபண வித்யையை விளக்கக்கூடிய 4 ஆவது 7 ஆவது தவிர ஒவ்வொரு சுலோகத்திலும் நிரூபிப்படுத்தப் படுவதுமான மாயாதத்துவத்தை எப்படி விளக்குகிறார்கள் என்பதை அனுஸந்தானம் செய்வதன்மூலம் அந்த மகாநி (சுரேச்வராசார்யர்களை) நினைத்துப்போற்றுவோமாக.

பிரம்மம் என்று சொல்லப்படும் ஆத்மா ஒன்றே நிலையான பொருள். மற்ற தம்முள் தோன்றும் உலகம் யாவும் பொய்யே. "நேஹ நாநாஸ்தி கிருசன" என்ற வேதம் இதையே தெரிவிக்கிறது. ஏனெனில் உண்மையறிவுவது மௌனில் பிரபஞ்சமில்லாமல் இருக்கின்றது என்பதை கூறுகிறார்

सर्वोऽपि व्यग्रहरोऽयं मायायाः परिजृम्भणम् ।

सुषुप्तिस्थितौ माया स्वप्नोद्धेन बाध्यते ॥ ८-१२

(மானஸோல்லாஸ வர்த்திகம் 8-12)

குடம், கடவுள், குரு, கிஷ்யன் முதலிய எல்லா வியவகா ரும் மாயையின் பகட்டே தூக்கம் போலுள்ள மாயை வேதாந்தத்தினால் உண்டான உண்மை அறிவு உண்டாகும் பொழுது இல்லாமல் செய்யப்படுகிறது. மற்றும்

अनादिमायया सुप्तः यदा जीवः प्रबुध्यते ।

अजमनिद्रमसम्पन्नश्चेतं बुध्यते तदा ॥ ९-१३

தொடக்கமென்பதில்லாத மாயை என்னும் மயக்கத்தால் ஜீவன் உறங்குகிறான். எப்பொழுது அவன் விழித்துக்கொள்ளு கிறானோ அல்லது மயக்கம் தெளிந்தவனாக ஆகிறானோ அப்பொழுது தனது உண்மை நிலையை, பிறப்பிறப்பில்லாததும் உறக்கமாகிற அக்ஞானமில்லாததும், ஸவப்னம் அல்லது ஒன்று மற்றொன்றாகத் தோன்றுவதான விபரீத ஞானமில்லாததுமான அத்வைதபாவத்தை அடைகிறான். என்பதை சுரேச்வரர் தெரிவிக்கிறார். உண்மையாத அத்வைத மாயினும் பிரபஞ்சமெல்லாம் தோன்றக் காரணம் மாயை தான் என்று கூறுகிறார்

द्वा सुपर्णा च संयुजावभवन्मायया शिवः ।

अजामेकां जुषन्नेकः नानेवासीदिति श्रुतिः ॥ ८-२७

“சிவன் அல்லது ஆத்மா மாயையாக சேர்ந்து திற்கின்ற இரண்டு பகடிகளாக ஆனான்” “ஒருவனாகவுள்ளவன் பிறப்பில்லாததான மாயையைச் சேர்ந்து அனேகம்போலானான்”

यथा लीलावशात् कैश्चित् आम्यमांशः कुमारकः ।

अमात्तत् पश्यति जगत् शतचन्द्रं नभास्यलम् ॥ ८-२८

तथैव मायया जीवो आमितो वासनावशात् ।

नानाकारमिदं विश्वं अममाणं च पश्यति ॥ ८-२९

விளையாட்டிற்காக சிலரால் சுற்றிவிடப்பட்ட சிறுவன் எப்படி உலகம் சுற்றுவதாகவும், ஆகாயம் அனேக சந்திரனை உடையதாகவும் காண்கிறானோ அப்படியே மாயையால் மயக்கப்பட்ட ஜீவன் உலகத்தை சுற்றுவதாகவும் பல வடிவ மூன்றதாகவும் காண்கிறான் என்று சொல்லுகிறார்.

மேலே சொல்லப்பட்ட மாயை என்பது யாது? அதன் லக்ஷணம் என்ன என்பதுபற்றிச் சொல்லுகிறார்.

मायाविद्ये प्रमोः श्रुती भानोः छायाप्रमोषमे ।

सर्वानाच्छादयेत् माया विद्या व्याश्रित्य दर्शयेत् ॥ ७-१५

மாயையும் வித்யையும் குரியனின் நிழலும் பிரகாசமும் போல் இருபுறான கடவுளது இரண்டு சக்திகள், மாயை ஜீவர்களை மறைக்கும். வித்யை திறந்துகாட்டும்.

உண்மையாக நோக்குவிடத்தகுந்த இதுவும் கல்பவிதான் ஒளையில் அத்வைதமான ஆத்மாவிற்கு சக்தி முதலியன யாவும் கலிக்கப்பட்டவையே. அப்பொழுது மாயைபெற்றுக் காணவென்க.

युक्तिहीनप्रकाशस्य संज्ञा मायेति कथ्यते ।

எத்தவிதமான யுக்திக்கும் பொருத்தமில்லாததான ஒரு  
தோற்றம் மாயை என்று அழைக்கப்படுகிறது யுக்திக்குப்  
பொருத்தாதவிதம் எப்படியெனில் சொல்லுகிறீர்

नासती दृश्यमाना सा वाच्यमाना न वा सती ॥ ८-१३

न प्रकाशादियं मित्रा छायेवार्कस्य तामसी ।

न चाभिन्ना जडत्वेन विरोधान्निभयात्मिका ॥ ८-१४

பிரத்யக்ஷமாக உணரப்படுவதால் அதை இல்லாத  
பொருள் என்று சொல்லமுடியாது. இல்லாத பொருள்களான  
மனிதக்கொம்பு, நரிக்கொம்பு இவைகள் தோன்றுவதே  
இல்லை அதற்காக உண்மைப் பொருளாகக் கொள்ளலாமோ  
வென்றால் அதுவும் முடியாது. அப்படியாயின் உண்மை  
அறிவு வந்தவுடன் அத்தத்தோற்றத்திற்கு அறிவு வராது.  
மற்றும் இத்தோற்றம் தோன்றுவதற்கு ஆதாரமாக உள்ள  
பிரகாசமாகிற ஆத்மாவிலிருந்து இது வேறுபட்டதாகவு  
மாகாது வேறுபட்டதாகவுமாகாது. இரண்டுவிதமாகவும்  
ஆகாது. வெய்யிலில் பேய்வந்தவனுக்கு வெளிச்சத்தில்  
தோன்றும் இருட்டு வெளிச்சமேதவிற வேறுகாது. ஜடமாகத்  
தோன்றுவதால் வேறுபட்டதாகவுமாகாது. இரண்டும்  
முரண்பட்டவையாதலால் இரண்டுவிதமாகவும் தோன்ற  
வழியில்லை ஆதலால் ஆராயுமளவில் இன்னதென்று சொல்ல  
முடியாததாய் தோன்றுகின்றது என்கிறது. இதைச்  
சொல்லுகிறீர்.

अविचारितसिद्धेयं मायावेरया विलासिनी ।

पुरुषं वञ्चयत्येव मिथ्याभूतैः स्वविभ्रमैः ॥ ८-१६

ஆராயப்படாதவளவில் அமைந்தவளான மாயையாகிய  
பகட்டு வேச்சைய, போலியானதனது தனக்குதலாகிய புருஷனை  
ஏமாற்றியே விடுகிறாள். அனேகவிதமான அதன் காரியங்  
களால் இல்லை இயன்றும் சொல்லமுடியவில்லை. தோற்ற  
மெல்லாம் அதன் காரியமென்று எப்படிச் சொல்வது அப்படி  
ஒரு தோற்றமுண்டாவென்றால் அவ்விதத்தோற்றம் ஒன்று  
இரண்டல்ல அனேகமிருக்கின்றன. ஒருபொருள் மற்றொரு

பொருளாகத் தோன்றுவதெல்லாம் இவ்வினைத்தைச்  
சேர்ந்தவைதான். அவைகளையே உலகத்தில் ப்ராயம்,  
ப்ரபத்தி, மயக்கம் என்று பல பெயர்களால் அழைக்கிறார்கள்.  
எப்படித் தோன்றுகிறதென்றோ, ஏன் தோன்றுகிறதென்றோ  
சொல்லமுடியவில்லை என்று சொல்லுவதுபோல் அனேக  
உதாரணங்களைக் காட்டுகிறார்.

यथा स्वप्नं नृपो भूत्वा भुक्त्वा भोगान् यथेप्सितान् ।

चतुरङ्गवलोपेतः शत्रुं जित्वा रणाङ्गणे ॥ १-१६

पश्चात् पराजितो भूत्वा वनं प्राप्य तपश्चरन् ।

मुहूर्तमात्रमात्मानं मन्यते कल्पजीविनम् ॥ १-१७

तथैव जाग्रत्कालेऽपि मनोराज्यं करोत्यसौ । १-१८

ஒருவன் கனவுகாணாமளவிலே அரசனாக, ரதகஜதரக  
பதாதிகளான சதுரங்கபலத்துடன் கூடினவனாய் போர்  
களத்தில் பகைவர்களை வென்று தனது இஷ்டம்போல் போக  
போகியங்களை அனுபவிக்கிறான் சொஞ்சுவருடங்கள் பிறகு  
அவனே பகைவர்களால் தோற்கடிக்கப்பட்டவனாய் காட்டை  
அடைந்து அங்கு தவம் செய்துகொண்டு எவ்வளவோகாலம்  
தன்ருவதாகக் காண்டிருந்து உண்மையில் ஸ்வப்பனம் கண்ட  
நேரம் இரண்டொரு முகூர்த்தமேயாவிலும் அனேக வருடங்  
களிருந்ததாகக் காண்பது எப்படியோ அப்படியே தனவிலும்  
மனோராஜ்யத்தைச் செய்துகொண்டு இருக்கிறான். மற்றும்

जडानृतपरिच्छिन्नदेहधर्मः चिदात्मनि ।

सत्यज्ञानसुखात्मत्वं मोहादेहेऽपि कल्प्यते ॥ ७-२१

शुक्तौ रजतमित्येवं यथा व्यामुस्यतेऽन्यथा । ७-२२

இது வெள்ளி என்று இவன்வித் தன்மையை இப்பியோடும்  
இப்பியோடும் "இதுத்" தன்மையை வெள்ளியோடும்  
சேர்த்து இப்பியை வெள்ளியென மயங்குவதுபோல ஜட  
மாகும் பொய்யாகும் அனவிந்ருட்டப்பட்டதுமான சீர இயல்பு  
ஒளிமயமான ஆத்மாவிடத்திலும், உண்மையாகும் ஞானமாகும்

சுக்ருபமுமான ஆத்மாவின் இயல்பு சரீரத்திலும் மயக்கத்தால் கொள்ளப்படுகிறது. மற்றும்

अलचन्द्रवदेकस्मिन् निर्मये रज्जुमर्षवत् ।

प्रतीयते यथा खणो कारणे कटकादिवत् ॥ ७-२८

उपासते रूप्यवत् शुक्तौ व्याप्ते यक्षपुरीषे खे ।

रश्म्यम्बुवत् स्फुरव्रूपे स्थानौ चौरवदक्रिये ॥ ७-२९

असत्कल्पमिदं विश्वमात्मन्यारोप्यते भ्रमात् । ७-३०

சத்திரன் ஜலங்களில் பிரதிபலிக்கும்பொழுது ஒரு மதி அனேக மதிகளாகத் தோன்றுவதுபோலும் பயத்திற்குக் காரணமில்லாத கயிறு பாம்பாகத் தோன்றும்பொழுது பயத்திற்கு காரணமாகவாகின்றதுபோலும், காரணமானதற்கத்தில் வேறுபட்டது போலுள்ள வளை, சங்கிலி முதலிய காரியங்கள் தோன்றுவதுபோலும் கண் டெ டு க் க ப் ப ட் ட இப்பேயில் வெள்ளியை போலவும், எங்கும் நிறைத்திருக்கும் ஆகாசத்தில் கந்தர்வநகரம் அல்லது மனதால் கற்பிக்கப்பட்ட ஆகாச பட்டணம் போலும், தரபத்தால் பிரகாசிக்கக்கூடிய கானலில் நீர்போலவும், அசையில்லாததான தூணில் திருடன் போலவும் (பாதிக்கப்படுவதால்) இல்லாத பொருள் போலுள்ள இந்த பிரபஞ்சமானது மயக்கத்தால் ஆத்மாவில் ஆரோபிக்க அல்லது கற்பிக்கப்படுகிறது. மற்றும்

संसृज्य मनसा देवः संसराति लक्ष्यते ।

यथाकीं अलसंसर्गात् चलचानेव लक्ष्यते ॥ ८-२५

எப்படி சூரியன் ஜலத்தோடு சேர அநேகானுவும், அசை கிறவனாகவும் காணப்படுகிறானோ அவ்விதமே ஆத்மா மனதோடு சேர பிறப்பிறப்பில் உழலுபவன்போல் காணப் படுகிறான்.

மேலே சொல்லப்பட்ட மலப்பனத்தில் சதகஜ்ஜதி தோற்றம் களும், ஆகாயத்தில் கந்தர்வநகரத் தோற்றமும், கானலில் நீர் தோற்றமும், தூணில் திருடனென்ற தோற்றமும், கயிறில்

பாம்புத் தோற்றமும், சங்கு சர்க்கரை இவைகளில் பித்தத்தால் உண்டாகும் முறையே மஞ்சள், கசப்புத் தோற்றமும், வெய்யிலில் போய்வந்தவனுக்கு வெளிச்சத்தில் இருட்டுத் தோற்றமும், மறலும் ஒரு சந்திரனில் பல சந்திரர்களின் தோற்றமும், உட்குள பொருளில் சேர்ந்ததா, அல்லது இல் பொருளில் சேர்ந்ததா, எதில் தோன்றுகிறதோ அதிலிருந்து வேறுபட்டதா, அல்லது வேறுபடாததா அவயவமுள்ளதா அல்லது அவயவமில்லாததா என்று ஒன்றும் பொருத்துமாறு சொல்லமுடியாததாகவே இருக்கிறது. மாயைக்குச் சொன்ன பொருத்தமின்மையெல்லாம் இவைகளிலும் இருப்பதைத் தெரிவிக்கிறார்

युक्तिहीनप्रकाशत्वात् आन्तेर्न ह्यस्ति लक्षणम् ।

यदि साहचर्यं किञ्चिद्भ्रान्तिरेव न सिद्ध्यति ॥ ७-२७

எந்த யுக்திக்கும் பொருத்தாத தோற்றமாதலால் ப்ரமம் அல்லது மயக்கத்திற் லக்ஷணம் சொல்ல இயலாது. அப்படிச் சொல்லமுடியுமான ப்ரமமே அமையாது.

இப்படிப் பொருத்தமில்லாதிருப்பதால்தான் இந்தத் தோற்றத்தை (ப்ரமத்தை) பற்றி சாஸ்திரிகாரர்கள் ஒவ்வொருவர் ஒவ்வொருவிதமாக 'கயாதிவாதம்' என்ற தலைப் புடன சொல்லுகிறார்கள். அதாவது அக்யாதி என்றும், அஸத்க்யாதி என்றும், அன்யதாக்யாது என்றும், ஆத்மக்யாதி என்றும், ஸத்க்யாத்பென்றும், அதிர்வசனீயக்யாத்பென்றும் பலர் பல விதமாகச் சொல்லுகிறார்கள். அதில் நமது ஸுரேச்வராசாரியர் அதிர்வசனீய க்யாதியை நினைத்துக் கொண்டு உதாஹரணத்திற் றிரண்டொரு க்யாதிகளைக் கண்டுகிறார்கள். அதிர்வசனீயக்யாத்பென்றால் இன்ன தென்று சொல்லமுடியாத ஒரு தோற்றம் என்று ஆகிறது.

कान्ताकरादी रजतं इति सात् सारं भवे ॥ ७-२३

இது வெள்ளி என்ற ஞானம், ஒரே ஞானம்கூட. இது என்பது தேலில் காணப்பட்டது. (அதாவது ப்ரத்யக்ஷம்) வெள்ளியென்பது மற்றோரிடத்தில் பார்க்கப்பட்ட வஸதுவின் நினைவு, ஆக இதில் இரண்டு உணர்வுகள் உள்ளன,

பகுத்தறியாமையே ப்ரமம் அல்லது மயக்கம் என்று அக்யாதி  
வாதிகள் சொல்லுகிறார்கள். அது கண்டிக்கப்படுகிறது.  
ஏனெனில் முன்பு பார்த்த பொருள் நினைக்கப்படும்பொழுது  
அதை எங்கிருந்ததாகப் பார்த்தோமோ அங்கிருப்பதாகவே  
நினைவு வரும். இங்கோ தேரிக் காணப்படும் இப்பியில்  
இருப்பதாக நினைவு வருகிறது. ஆதலால் அக்யாதியாகாது.

மற்றொருவர் புத்தியிலுள்ள வெள்ளி வெளியில் தோன்று  
கிறது. ஆகவே ஆத்மகயாதியென்கிறார். அதுவும் பொருந்தா  
தென்று தெரிகிக்கிறார்.

युद्धिसिद्धं चेद्रजं वाद्यत्वेन प्रतीयते ।

गुञ्जादौ ज्वलनारोपे देहदाहः प्रसज्यते ॥

७-२६

மனதிலுள்ள வெள்ளி வெளியிலுள்ளதாக புலப்படு  
மாயின் குன்றிமணி முதலியவற்றில் நெருப்பு இருப்பதாக  
தோன்றும்பொழுது உடம்பு எரித்திட நேருமே என்று.

மாயைக்குச் சொல்லப்பட்ட கீழ்க்கண்ட திருஷ்டாந்தம்  
களிலிருந்து ஒரு ஸந்தேஹம் எழுகிறது. அதாவது கத்தி  
ரஜதம் முதலிய ப்ரமங்களில் இப்பிப்பொன்று, வெள்ளியொன்று  
ஆக இரண்டு பொருள்கள் உள்ளன. ஆகவே ஒன்று  
மற்றொன்றைப் பொருத்தத்துடனோ பொருத்தமில்லாமலோ  
தோன்றலாம். அத்வைத நிலையில் பேதம் அல்லது வேற்றுமை  
என்பதேயில்லையே அப்பொழுது மாயை தோன்றுவதெப்படி  
என்றால் உண்மைபாகவே வேற்றுமையிருந்தால்தான்  
அப்படிவரவேண்டுமென்பதில்லை. கற்பனையால் வேற்றுமை  
இருந்தாலும் வருமென்று தெரிகிக்கிறார்.

कार्यकारणसंबन्धाद्यनेकविधकल्पना ॥

८-५

राहोः शिरः शुविः खस्य ममात्मा प्रतिमावपुः ।

इत्यादिकल्पनातुल्या न पृथग्वस्तुगोचरा ॥

८-६

குறிக்கப்படும் பொருள் ஒன்றானதும் கற்பனையால்  
மல பொருளாகக்கொண்டு தானின் தலை, ஆகாயத்தின்  
மேனி, என் ஆத்மா, விகிதமுத்தின் உடம்பு என வழக்கு





வேதாந்தம் பொய்மைவாயினும் தேவ விகீரகம்போலும், சித்திரம் போலும், பிரதியிம்பம் போலும் உண்மைப்பொருளை அறியப்படுதலும்.

இவ்விதமாகத்தோன்றும் மாயை அல்லது அறியாமையை நீக்கிவிட்டால் தாடகத்தில் வேடங்களுடன் காணப்பட்டவன் வேடம் கலைத்தபின் அறியப்படுவதுபோலும், பாரி நீக்கப் பட்டால் தெளிவான நீர் விளங்குமாப்போலும் ப்ரத்யயிஞ்ஞை அல்லது உண்மைவழிவு தானாகவே விளங்கும். மனதை சரிப்படுத்தி ஆத்மாவை ஆராயத்தால் அறியாமை விலகும் அதைச்சொல்கிறார்.

योगभ्यासवशादेन मनो निर्विषयं कृतम् ।

निवृत्तः स पुमान् सद्यः जीवन्मुक्तो भविष्यति ॥ ८-२६

எவனால் தன் மனது யோகப்பயிற்சியால் விஷயம் அகன்றதாகச் செய்யப்பட்டதோ அப்பொழுது பிறப்பிறப்புச்சுழலி விருத்து விலகி உயிருடனிருக்கும்பொழுதே முக்தனாக-ஜீவன் முக்தனாகவாகிறான். ஆராயும் திறமையிலலாதவர்களுக்கு நசுவர உபாசனையால் உண்மை அறிவு கிட்டும். யோகசித்தி உபாஸனனுக்கு ஈப்படி வடுமெனிக் சொல்வதார்.

गुरुप्रसादाद्युक्ते योगमशङ्कलक्षणम् ।

शिवप्रसादाद्युक्ते योगसिद्धिं च शाश्वतीम् ॥ ८-४६

உபாஸகன் அஷ்டாங்கமுள்ள யோகத்தை ஆசாரியரின் அருளால் அடைகிறான். சிவனுடைய அருளால் சாசுவதமான யோகசித்தியையும் அவன் அடைகிறான். ஆகவே நசுவரையும் ஆசாரியனையும் உபாசிக்குமிடத்து எவ்வித பலனும் கைகூடும் என்று முடிக்கிறார்.

यस्य देवे परा भक्तिः यथा देवे तथा गुरौ ।

तस्यैते कथिता ह्यर्थाः प्रकाशन्ते महात्मनः ॥ १०-२३

எவனுக்கு நசுவரனிடத்தும் அவ்விதமே ஆசாரியரிடமும் உயர்ந்த பக்தியிருக்கிறதோ அந்த உயர்ந்த மனத்தினனுக்கு உரைக்கப்பட்ட உண்மைப் பொருள் நன்றாக விளங்கும்.

ஸ்ரீ ஸுரேச்வராசாரியாரின்  
“பாலக்ரீடை”

— கல்விடைக்குறிச்சி  
R. குருஸ்வாமி சாஸ்திரிகள்

### பாரத நாட்டின் பெருமை

செல்வச்சிறப்புடன் லோகாயதரீதியில் முன்னணியில் பல நாடுகள் மேம்பட்டிருக்க, பாரதநாட்டின் பழம்பெருமை, தாழ்மிக ஆசார அனுஷ்டானங்களும், அவற்றின் பயனாகத் தத்துவஞானமும்பெற்று ஒப்புயர்வற்ற தித்வாநத்த நிலையுடன் முழு அமைதி பிபஸ்தலைப் பொறுத்தநாகம். இந்த உயரிய லட்சியத்திற்கு வழிவகுத்து யுகியுகமாக மக்களை வழிகாட்டி இட்டுச்சென்ற மகாஷிகளும் மகாசகனும் பலர். வடதிசை யிலின்றும் தென் திசையை நாடிவந்து தாழ்மிகத் துறையிலும் ஆண்டிகத் துறையிலும் இந்நாட்டவரை வளம்பெறச்செய்த பெருமை மாமுனியை அகத்தியருக்கு அடுத்ததாக, ஆதி சங்கரரால் சிருங்ககிரி “சாரதாபீடத்தில்” முதன் முதலாக அருளுடன் அமர்த்தப்பட்ட ஜகத்குரு ஸ்ரீ ஸுரேச்வராச்சாரியார்க் சார்த்ததேயாகும்

இப்புண்ணிய பூமியில் அஸூர ஸம்பத்து தலையோங்காது வைவஸம்பத்தைப் பாதுகாக்கும் நோக்கம்கொண்டே அவ்வப்போது பற்பல அவதாரங்களை காப்புக் கடவுளான திருமால் மேற்கொண்டிருர். இங்கு அக்ஞானஇருளை அகற்றி மெய்க்ஞானத்தை உணர்த்தவேண்டி கைலாஸபதியான பாமேஸ்வரன் ஆலமரத்தடியில் அமர்ந்து மௌனஞானியாய் சின்முத்திரைகொண்டு ஸனகாதி எதித்தர்களுக்கு அறிவிட்டிருர். காலப்போக்கில் அச்சிவபெருமானே மௌன உபதேசம் போதாதென சங்கரராக அவதரித்து அதே தான்கு சீடர்களுடன் வாதிகளை வாதில் வென்று, உபநிடதங்கள் போற்றும் உத்தமமான அதிசீயமான மெய்க்ஞானத்தை யும், அதற்காதாரமான ஷண்மதங்களையும் நிறுவிவது வராஹர்ச் சிறப்பை உடைத்தது. உலகத்தை மூன்றடி களால் அளந்த த்ரிவிக்கரமானது பாதல்பச்சத்தால் மேன்மை பெற்றதையிட, மதப்ரசார நோக்குடன் பூமியை வலம்புத்த, பகவத்பாதானுடைய பரமபாவனமான பாத ஸ்பச்சங்களால்,

பகைமை நீங்கி, உள்வொளி பெருகி, இப்புண்ய பூமி பண்பட்டது சாலச் சிறந்ததன்றோ !

சரித்திரப்புகழுடன் வாழ்ந்த “மண்டனமிச்சர்” என்னும் பெரியார் ஸதாசார்சீவராக, உத்தமமான கிருஹஸ்த தர்மத்தை மேற்கொண்டு, அதன் பயனாக வந்த சித்த பரிசுத்திக்கேற்ப ஸத்ருருவாய் பகவத்பாதர்களது அருளுக்குப் பாத்திரமாகி, ஐறவறம் மேற்கொண்டு பரமசார்யாளுடைய ஆணையை, ஜகத்குருஸ்தானத்தில் அமர்ந்து நிறைவேற்றி வைத்தார். இவர்களுடைய ஆச்ரமப் பெயராகிய “ஸுரேச்வர” என்ற சொல் கருத்துடையது இவர் பூர்வாச்ரமத்தில் பலநாள் யக்ஞயாகாதிகளால் இந்திராதி தேவர்களை அராதித்தவர் என்பதே. ஆசான் எவ்வழிமாணவன் அவ்வழி என்ற ஆன்ரூர் வாக்குப்படி, தாஷிணாத்பர்கள் ஸத்கீர நிஷ்டர்களாய், ஸ்வதர்ம நிரதர்களாய் இக்கலியுகத்திலும் ஒருவாறு சிலசாவது காணப்படுதல் ஸுரேச்வரரை ஆதியில் “ப்ரதம ஜகத்குரு” வாகப் பெற்ற பாக்கியத்தின் பயனாகும். அன்றியும் பகவத்பாத சிஷ்யர்களுள் சுரேச்வரர் வயதிலும் ஜ்யேஷ்டர் அல்லவா.

“மண்டனமிச்சர் - பவபூதி - விச்வரூபர் - ஸுரேச்வரர்”

மண்டனமிச்சர் என்று பூர்வாச்ரமச் சிறப்புப் பெயருடன் கூடிய இவர் ஆச்ரமம் பெற்றபிறகு விச்வரூபர், ஸுரேச்வரர் என்ற பெயர்களுடன், பவபூதி என்ற பூர்வாச்ரம பிருதமும் சேர்ந்துளது. பிரசித்திபெற்ற மகாகவி பவபூதியினின்று இவர் வேறப்பட்டவர் அன்று எனக் கூறப் பல சான்றுகள் கிடைத்திருக்கின்றன. “உத்தராராமசரிதம்” போன்ற இவரது சிறந்த நாடகங்களில், தர்மசாஸ்திர ரஹஸ்யக் குறிப்பு களுடன், உபநிடதக் கருத்துக்களின் விளக்கமாக அத்வைத வாதமும், அதன் அடிப்படையான விவரித்த வாதமும் பல இடங்களில் பிரஸ்தாபிக்கப்பட்டிருப்பதை எடுத்துக்காட்டாகக் கொள்ளலாம். அன்றியும் தனக்கு “ஞானநிதி” என்ற பெரியாசே குரு என்று குறிப்பிடுவதும் உணரத்தக்கது. இதைப்பற்றி விமர்சம் செய்வது விசிவுபடும்.

மேலும், வித்யாசன்ய யோகிகள் விச்வரூபர் ஸுரேச்வரர் என்ற தர்மபாக்கிதோப் பர்யாயங்களுக்கத் தமது நூல்களில்

வழங்குகின்றார். "பாலகீடா" ஸ்வயங்கியன்மான்  
வசனமாகியில்

पत्रमादात् अयं लोकः धर्ममार्गस्थितः सुखी ।  
सर्वभूतिसुरेशाख्यं विश्वरूपं प्रणम्य तम् ॥

என்ற கலோகம் காணப்படுகிறது. இங்குள்ள பவநுரி என்ற  
சொல் அத்வைதியான சுரேச்வரருக்குச் சிவபக்திப் பெருமை  
யால் ஏற்பட்ட அடைமொழிச் சொல் என்று எளிதாக  
எண்ணக்கூடாது. பெரும்பாலும் பல இடங்களில் விஷ்ணு  
பாரம்பததை இவர் கூறியுள்ளார்.

விச்வரூபம் பாலகீடையும்

துறவரம் ஏற்று விச்வரூபர் என்ற பெயர் பெற்ற இம்  
மகான் யாக்குவல்க்ய ஸ்மிருதிக்கு முதன்மையான  
"वाल्मीकि" (பாலகீடா) என்ற விவரின பெருமைவாய்ந்த  
உரை ஒன்றை வரைந்துள்ளார். இது தற்காலம் பிரசுரத்தி  
லுள்ள "मिताक्षरा" (மிதாக்ஷரா) என்ற விவரினத்துக்கு  
முற்பட்டதாகும். மிதாக்ஷராவின் ஆசிரியரான திக்குரனேச்  
வரர் விச்வரூபரைப் பற்றித் தோடக்கத்தில் கூறியிருக்கிறார்.  
பாலகீடை என்ற உரை மிக்க விவரினதென உணரப்பட்டு  
வந்தது என்பதை எடுத்துக்காட்டும் தோக்குடனேயே  
திக்குரனேச்வரர் தமது நூலுக்கு "मिताक्षरा" (மிதாக்ஷரா)  
என்ற பெயரைச் சூட்டினார்போலும். விச்வரூபர் எழுதிய  
உரைநூலுக்கு "பாலகீடை" என்ற பெயரின் பொருத்தம்  
வருமான ஊதிகத்தக்கதாக்கும்:— 1. உரைவாசிவச்  
ரூபகத்தாவான யாக்குவல்க்ய முனிவரிடம் பெருமதிப்  
புடையவர் ஆதலின் அவரது நூலுக்குத் தனது உரை  
முத்ததை விவரினார்போன்ற-பயமறியாது. ஆழமறியாது,  
அகாதமான மடுவில் இறங்குவதற்கு ஒப்பானது. என்ற  
பொருளில் இப்பெயர் பொருத்தும். இவ்வாறு ஆசிரியர்  
"श्रीदत्तपरिहा" ததை வந்துக்களில் கையாளுவது  
இலக்கணப் பொருத்தமுடையது. அத்தியும் பாலகீடாக  
விவரினாட்டுக்களில் அலுப்பும் சிவமரம் தோக்குமல்,  
மேன்மேலும் அவர்களை அடக்கம் பெறவதற்கு ஒப்ப  
பாலகீடை என்ற உரைநூல் தத்தையு படைத்தவர்களுக்கு

பாக வற்புறுத்துவது விடுபெறுதலே என்று குறிப்பிடுகிறார். மேலும் 'बुद्धि धर्मानशेषतः' என்ற தொடருக்கு உரையாற்றுகையில் தொடக்கத்தில் योगीश्वरं याज्ञवल्क्यं என்ற சிறப்பான அடைமொழியைப் பயனுள்ளதாகக் கவேண்டி. धर्मान் என்ற பன்மையுடன் கூடிய धर्म என்ற சொல் நின்றுத்தி தர்மமான மோக்ஷோபாயத்தையும் குறிக்கோளாகக் கொண்டது எனவும் குறிப்பிடுகிறார் பாலகீதை என்ற உரையாசிரியர், ஆனால் மிதாஷரா ஆசிரியர் அபிப்ராயம் மாறுபட்டது ஸ்மருதிகள் எனப்படும் தர்மசாஸ்திரங்கள், வர்ணாசிரம தர்மங்களை மட்டும் தாற்பரீயத்துடன் போதிப்பதில் பிரசித்திபெற்றவை என்பது.

ஸ்மருதி தூல்களை இயற்றியவருள் மனு மிகச் சிறப்பு வாய்ந்தவர் "यदे किञ्चन मनुएवत् तदप्यजं" என்று வேதங்களே அவரைப் புகழ்கின்றன. மனு உரையாசிரியர் விச்வருபரும் ■ னு விடத்தில் பெருமதிப்புக் காரணமாக யாக்குவல்கய ஸமிருதியில் முடிவுரையான கடைசி சுவோகத்தில் காணும் स्वयम् என்ற சொல்லால் "மனு" குறிப்பிடப்பட்டதாக எண்ணுகிறார். "नमस्कृत्या स्वयम्बुवे" விக்குணேசுவரர் இச்சொல்லின் பொருளாக பிரம்மதேவனைக் கொண்டார்.

ஸர்வ ஸ்மிருதிகளுக்கும் மூல பூதமானது மனுஸ்மிருதி என்ற மானவ தர்மசாஸ்திரமாகும் ஆகவே முடிவுரையில் யாக்குவல்கயர் மனுவைக் குறிப்பிடுவதற்குப் பொருத்தமான விளக்கம் தருகிறார். ஸ்மருதிகளில் பரஸ்பர விரோதமோ ஸம்சயமோ ஏற்படுவதால் மனுவசனத்தைத் தழுவி பொருள் கொள்ளவேண்டும். மனுவசனமும் இதர ஸ்மருதிகளுக்கு இணைந்ததாகப் பொருள்படுத்தப்படவேண்டும். இவ்வாறுத "एकवाक्यता" ஆக ஸ்மிருதி வசனங்கள் ஸமரஸத்தன்மை பெறும். மனு யாக்குவல்கயர் இருவரும் தத்வஞானிகள் எனப் புகழப்பட்டவர்கள்.

इमं विवस्वते योगं प्रोक्तवानहमव्ययम् ।

विवस्वान् मनवे प्राह मनुनिष्ठाकवेऽब्रवीत् ॥

என்ற கீதையால் ஸூத்ரபகவானிடம் தத்வோபதேசம் பெற்றவர் மனு. தத்துவஞானியாக நின்ற லோக ஷேமத்துக்காக மனுஸ்மருதி என்னும் நூலை முதன்மையாக அருளிஞர்.

वैवस्वतो मनुर्नाम माननीयो मनीषिणां ।

என்ற முறையில் கற்றவர் உலகில் போற்றப்பட்டவர். அத்தகைய அந்தப் பெரியாரை யொத்து ஸூத்ரபகவானிடம் மறைகளைப் பெற்று ஆத்மாத்மபவத்தால் “யோகி யாக்ஞ வல்க்யர்” என்று புகழப்படுபவர். தமது நூலில் முதல் நூலாகியவரான மனுவைப் புருடன் கூறிப்படுவது மிகப் பொருத்தமென நமது உரையாசிரியர் “சிவகூபர்” கருதுவது சாஸ்சிறந்தது என்று யாரும் ஏற்கும் கருத்து.

தத்வஞானிகள் மட்டுமே சட்ட திட்டங்களை வகுக்க வல்லவர் என்பது இத்தாட்டு மரபு. சட்டங்களை இயற்றுவவர் ஞானிகளாக இருப்பதுடன் சட்டங்களை அமுல் நடத்தும் அதிகாரம் படைத்த அரசர்களும் ஓரளவேனும் வேதாந்த நூல்கள் கற்று தத்வ தர்சனத்தில் திகழவேண்டுமென்பதே நம் முன்னோர்களின் நினைவு ஆகவேதான் மனுஸ்மருதியில்

“आन्वीक्षिकी चास्मयिणी” என்று போர்க்கலைபுடன், வேதாந்தக் கலையும் அவர்களுக்கு இன்றியமையாதது என்று கூறப்பட்டது மேலும் உபநிடதங்களில் காணப்படும் உபாக்க யானங்களில் பல அரசர்கள் வேதாந்த ஆசிரியர்களாகக் கூறிப்பிடப்பட்டுள்ளதால் அரசர்கள் தன் கடமையை நிறைவேற்ற ஆத்மாத்மபவம் பெற்று, ஆத்மீக பலம் பெற்றிருத்தல் இன்றியமையாதது என்று அறியப்படுகிறது.

தசரதர் தன் தனயன் ராமனை இளவரசராகக் முயற்சிக்கு முன்பே குலகுருவான வஸிஷ்டமுனிவர், ராமனுக்கு அரசுரிமைக்குத் தகுதி ஏற்படும்போக்குடன், யோகவாசியுடமெனும் ஆத்ம வித்யையை ராமனுக்கு கற்பித்தாரெனவும், ஆகவேதான் பிற்காலத்தில் போரரசான ராமனின் அரச நீண்ட காலம் ஆகச்சிறந்தமான ராமராஜ்யமாக உலகில் புகழ்பெற முடிந்த தென்பதும் இவ்வு குறிப்பிடத் தக்கது. ஆகவே ராம ஹம்ஸபரிவரஜனர்களும் உலக மக்களுக்கும் நல்வழிகளைக் காண்பிக்க வல்லவர்கள். அவர்கள் வயுத்தான காலங்களில் கருணாகொண்டு ஐந்த வசனங்களால் மக்கட்கான சட்ட

(Summary)

# PURNA-AHAMBHAVA—SVARAJYA SĀRVĀTMA TVAM

(J. Subramania Aiyar)

The first and foremost disciple of Saṅkara is Suresvara-  
charya, otherwise known as Visvarupa Acharya, who adorned  
the transcendental Sringeri Pitha. The exhaustive and lucid  
commentary on the *Dakshinamurti Stotra*, written as a *varīka*  
is very well-known as *Manasollasa*. In this is explained *Purna-*  
*ahambhavam* otherwise known as *Sarvatma bhavam*. It is in-  
cumbent on us to look upon all persons as our *atman*. No  
distinction (*bhedajñanam*) should be entertained. *Atmajñāna* is  
the summum bonum, and when it is attained, all grief whatever  
its nature will vanish. The *Isavasya Upanishad* also bears this  
out—when everything is looked upon as *atman*, where is *moha*,  
and where *soka*? *Sarvatmahhava* is dealt with in the last  
stanza of the *Dakshinamurti Stotra*, and the first verse of *Manisha-*  
*panchakam* also refers to this. Suresvaracharya's lucid com-  
mentary explains this. The *animadi ashta siddhis* are explained  
with quotations on *atsvarya*, and *svarajya*. Our humble homage  
to this illustrious Guru!



(Summary)

# MANDANA MISRA SAMVĀDA

(Paramahansa Sri Jnanananda Bharati Swami)

In this discussion with Mandana Misra (Viśvarūpa) Sri Saṅkara established the following truths:

(1) Brahman alone, the Eternal, Absolute, Knowledge, the Pure and the One is the Supreme.

(2) Shrouded by Ignorance Brahman appears as the Universe, just as an oyster shell enveloped with darkness appears as silver.

(3) The awareness consequent on the true knowledge of Brahman, which dispels the notion of the universe, is Mukti or liberation.

(4) The Upanishads constitute the authority for these truths.

(Summary)

## MAYA TATTVA

(Kottaram T. H. Viswanathan)

All appearances, diverse in nature, are caused by *maya* which knowledge (*jñāna*) dispels. *Māyā* has no beginning. It makes the pure Atman appear as many; it is inscrutable and cannot be explained by reasoning. It is neither non-existent nor existent. Instances are given in the paper to illustrate the nature of the illusions (*bhrama*) that *maya* creates. Inquiry into the nature of Atman and the resulting true knowledge alone will dispel *maya*. Knowledge is realised through yoga freeing the mind of all its *vrittis* by stilling it. He who succeeds in this becomes a *Jivan mukta*, and he who is incapable of this, must do *Upāsana* of Isvara and worship the Guru as he does Isvara.

(Summary)

## SRI SURESVARACHARYA

(R. Guruswami Sastrî)

This paper examines some points in Sureśvaracharya's *Balakrîdā*, the commentary on *Yajñavalkya Smṛiti*. The writer makes out a strong case that 'Knowers of Truth' (*tattvajñānīs*) alone are best fitted to lay down the code of conduct to rulers, and points to the instances of Yajñavalkya, Manu, and Sureśvara. He dilates on the following special features of *Balakrîdā* 1. the book points out the relevant authorities in the *Śruti* for some *Smṛiti* rules. 2. It defines the places suitable for the performance of dharmic duties and 3. It expatiates on the greatness of *atma-vidyā* and *atmajñāna*.



- |  |     |    |
|--|-----|----|
| 1. Sri Sureśvarācārya and his Vārtikas   | ... | 1  |
| <p>Bulusu Appanna Sastri,<br/>         'Darsanalankara'; 'Satsastra-<br/>         Vetta'; Recipient of the<br/>         President's award as a<br/>         national scholar; Bhattanavilli-<br/>         Amalapuram Taluk,<br/>         East Godavari Dt.</p> |     |    |
| 2. Sri Sureśvarācārya Bṛhadāranyaka<br>Vārtika   | ... | 4  |
| <p>Lanka Narasimha Sastri,<br/>         Vyakarana Vidyapraṇiṇa;<br/>         Vedantasthāpaka; Professor,<br/>         Sri Gautami Vidya Pitha,<br/>         Samskrit College, Rajahmundry.</p>   |     |    |
| 3. Sri Sureśvarācārya  | ... | 14 |
| <p>Pisupati Subramania Sastri,<br/>         Vyakarana Vidya Viśārada;<br/>         'Satavadhani'; Professor,<br/>         Sri Gautami Vidya Pitha,<br/>         Samskrit College, Rajahmundry.</p>   |     |    |
| Summaries in English   | ... | 21 |

# “శ్రీసురేశ్వరాచార్యులవారు - వార్తీకరచన”

‘దర్శనాలంకార’ బ్రహ్మశ్రీ బులుసు అప్పన్న శాస్త్రి గారు.



“జ్ఞానాం వరజ్జదుర్లభం” శీవులకు వరజ్జదుర్లభ మని భగవద్గీత లుడి  
 ఓ ఇరట కొంచెము విచారింకము.

ఇందువల్లవలకు కూడ నది భవించు తృణాదూని ముచుష్కం భవించు  
 మానరాదుల కన్న సుక్ష్మవృష్టి. మాకరములు భవించు తుంగతుప్తులు మాకరములకు  
 రామశ్రుతి నమానము. బురదగుంటయందు పొల్లాడుట చాటిని చిన్నుట చిన్ననము  
 జేయుచు. ముచుష్క దృష్టాన్నభక్షణ మొనరించినపుడు నేను ముఖమడుచుచిని  
 దిట్లు భావముకలుగునో యట్లులకు మాకరాని కాగివులకు భావము కలుగిన.  
 సజ్జన శక్తిను చేరబట్టి జుగద్రుకువచ్చిన చాచినాని భక్తులు జుగిమను. ఎరవైక  
 చచ్చిన చేరబాని ఎదురువచ్చిన చాచి కలిమబియ్యి అంబారానముజేయించు.  
 దుచుష్కడు కూడ బిల్లియను జేయి దిజిలయ్యుచున్న క్షారకృష్టి కలచాచి  
 నాని యాచు. ముకురుభరణిని జేరబాని జుచ్చులన్న ముచుష్కరి నాని చాచి  
 గిమబియ్యు ముచు ముచ్చిశాస్త్రముల నభ్యసించిన వైశ్వభావము కల్గును. గా  
 వియ్యుగా భగవద్గీత లుడి భావములను “జ్ఞానం భిక్షా విశేషాగ్”  
 ను సుగ్రహచాక్రము ముచుచింది ముచు గ్రంథముల కుచ్చుడు విజయించు.

కాని కావు. ఆదేహములు ప్రకృతవిశేషములు సంపాదించుటకు వీలుకాదు. మరేమనిన మానవదేహములే మ్రొయుండవలెను. అట్టి కర్మాభివృద్ధిమానవదేహము దెన్నియో ప్రాప్తించి వాటియం దాచరించబడిన కర్మ విశేషములచే వాత్సైకత్వవిభావము సాధించుట కీమానవజన్మ నిర్మించబడెను. ఇట్టి మానవజన్మ ప్రాప్తించియు దీనిని వ్యర్థముచేయవద్దని “చేదాశినిత్యమధీయతాం” అను దానిచే వేదాధ్యయనము, జేదోక్తకర్మానుష్ఠానము లనాచరించి దాని భగవదర్పణమొనరించి విహిములై చిత్తవమాధానమొనరించుకొని భరమేశ్వరునియందు చిత్తమును నిలిపి దీనప్రహ్లాక్యాచనంధానమొనర్చి యవిద్యను వశంబజేయుకొని తజ్జన్యోపాధిభూతమగు సంకరరణమును అయముపొందించి ఖుటము నశింపఁజేయుచును మఱికాశము మఱికాశస్వరూపముగ నున్నటుల భరమాత్మవ్యరూపముగనుండి భువనమహర్షిశ్రవణమంసారసాగరమును తరింపుదని సూచించుటకే “జుహూనాం నరజన్మ దుర్లభం” అని చెప్పియుండిరి.

అహంజ్ఞకములకు నిలయుమైన పంసారసాగరమును చాటుట కాత్మైకత్వవిభావ మొక్కటియే సాధనము. అట్టి యాత్మైకత్వము నుపనిషత్తులు, భగవద్గీత, బ్రహ్మసూత్ర ములు బోధించుచున్నది. కనుకనే యా మాదింటి! ప్రస్థానక్రమమని పేరువల్చినది. ప్రస్థానక్రమమనగా “ప్రకృష్టంచ తత్ స్థావరం ప్రస్థావరం” అనగా యుక్త్యుక్త స్థానము. అట్టి స్థానము మహ్యానము. అట్టి సంన్యాసమునందే “మన్యన్య శ్రవణా మర్యాత్” అను శ్రుతి శ్రవణమును సంకయనినర్తకముగ విధించుచున్నది. శ్రవణోత్తరకారికమగు మననమును “మన్తవ్యం” అను శ్రుతి ఆసంభావనానినర్తకముగ విధించుచున్నది. మనసోత్తరకారికమగు విచిత్రావసమును “నిధి ధ్యానితవ్యం” అను శ్రుతి వివరీకభావనాని నర్తకముగ విధించుచున్నది.

ఇట్లు విహితమైన శ్రవణము నిమిత్తమగుటచే నుపనిషత్తులు శ్రవణస్థానాబ్ధి ములగుటచే నుపనిషత్తులు శ్రవణ మనుమించుకొనుచు తదర్థమును స్పష్టముగ వివరించుటచే నుపనిషద్భాష్యము శ్రవణ మనుమించుకొనుచు. అట్లే యుక్తులచే ననుచింతనము మననము, అట్టి మనవార్థమగుటచే సూత్రములు, తత్పాద్యము మనన మనుమించుకొనుకొని. అట్లే ప్రశమమట్కముచే దీనవ్యరూపమును శోధించి, రెండవ చట్టముచే నీశ్వరరూపమును శోధించి “క్షేత్రజ్ఞంచాపి మాం విధి” అను జ్ఞోకముచే చూడ బోధితమగు క్షేత్రమును, క్షేత్రజ్ఞుని (దేవున్ని వాస్వరూపముగనెఱుఁచుకొనుచునీ దీన ప్రహ్లాక్యావ్యరూపమును నిధిధ్యానితవ్యాధ్యమును ప్రిభగవద్గీతబోధించుటచే ప్రిభగవద్గీత, తత్పాద్యములు నిధిధ్యానితరూపములు. ఇట్టి శ్రవ్యవాయుననిధి ధ్యానం సంన్యాసమునందు విహితములు కావ నామూనిను ప్రస్థానక్రమ మనుమించుకొను.

అట్టి ప్రణయచతురంగ సుపరివర్తులతో ప్రథమశ్రేణి వధిష్ఠించినవి బృహ  
తరణ్యకము, తైత్తిరీయకము, ఈ రెంటియందు న్యాయసూత్రము, అధికపరివరము,  
మైత్రిరస్కరణము, పునరుక్తి వివారణరూపముగు వార్తికమును జగద్గురు శ్రీసురేశ్వ  
రాచార్యులవారు పుష్పముగ ప్రాసీయించిరి.

అందునను బృహదారణ్యకభాష్యమునకు సుఖ ధర్మము సతిశోభాసల  
సూక్తుగ ప్రాసీయించిరి. ఈబృహదారణ్యక తైత్తిరీయకభాష్యవార్తికములకు గురు  
జ్ఞానము వినినగాని భాష్యగతనందేహములు వివర్తింపకాలవు. పరియగు జ్ఞానము  
కలుగజేరదు, కాని యిట్టి వార్తికములను రచించిన శ్రీజగద్గురు సురేశ్వరాచార్యుల  
చారికి మానవులందరు ఋణగ్రస్తులని చెప్పుక లేవుదు.

శ్రీగురుభ్యో నమః

# శ్రీసురేశ్వరాచార్యులు-

## బృహదారణ్యకవార్తకము

వ్యాకరణ విద్యాప్రసీద పేరాక్షస్థానం.

బ్రహ్మశ్రీ లంక నరసింహశాస్త్రిగారు.

న విజ్ఞత బహుస్యాం ప్రకాయయ తద్దేదంతర్వ్యా వ్యాకృతమాసీత్ రన్నాదు  
 రూపాభ్యామీవ వ్యాక్రియత. తక్ష్పిష్ట్యత జేవానుప్రాచిత్. ఇట్టి శ్రుతివాక్య  
 ములు వాదురూపాక్షక నిఖలప్రపంచము ఈశ్వర విలాసమనియు విశ్వరూపమనియు  
 విరిపించు రున్నది ప్రత్యక్షాది ప్రమాణములు ఇగదమభవమునకు సాధకములు  
 ప్రమాణబలమున ప్రసిద్ధిసొందు ప్రపంచము వానావిధములయిన భావభేదములను  
 లాంఛితులములను మాత్రమే కలిపించుచున్నది. ఈశ్వరభావమైన నిత్యానందమును  
 గాని కాంతి సౌఖ్యములగాని నందించుట లేదు. ప్రకృతియనంతము ఆపారము నగు  
 టచే అనైదికములగు పరీక్షలు తత్వము నందించును. తత్త్వనిర్ణయము గలుగక తద్భావ  
 కాంఛింపదు. నవ్యమార్గములు గూడ చుట్టవసావస్థయందే యున్నవి. ప్రాచీనదుఃష్ట్రుల  
 తాత్కల్యప్తి నోచరముగాని తత్త్వనిర్ణయార్థమై దర్శనముల ప్రస్తారము చేసిరి వారిలో  
 నైయామికులు అరంభవాదము నూతగాగొని తత్త్వనిర్ణయమునకై ప్రవర్తింపి  
 సాంఖ్యులు పరిణామవాద మంగీకరించి ప్రకృతి పురుషవివేకము నుద్ఘాటించిరి. వీరిలో  
 వీరికి విప్రలిపత్తులు గలవు. గాని ఇగము నత్యమునుటలో వివాదములేదు. ప్రపంచమునకు  
 నత్త్వత్వమంగీకరించుటలో దృశ్యమానకార్యకారణభావమును ప్రమాణీకరింపి  
 ప్రమాణబలమున సిద్ధించు ప్రపంచమునకు తూన్యత్వము పొసగదు. కాన బహుత్వ  
 విజ్ఞానమునగాని త్రకృతి పురుషవివేకమునగాని సమాహిత పురుషార్థలార్థము కలుగును  
 తైత్తిరీయ యధినివేశము. వేదప్రామాణ్యమునకు వెలియయిన భౌద్ధాదల వాదన  
 నిస్సారములయినను తత్త్వనిర్ణయమున ప్రతిపక్షభావము పఠించి తుతర్కముల కి  
 చున్నది ఇట్టి కల్లోలము నుజ్జించి వేదప్రామాణ్యమును తదర్థనిర్ణయమును  
 మునిన పరమధర్మమును కరమకాంతిని మరల వెలుండుపజేయుటకై తైత్తిరీ  
 చదనువిపుడు మానవాత్మలిసొంది శ్రీశంకరసామగ్ధయమున లోకమున



భుక్తురులై గురువుల నారాధించి పేదపరాంగాదుల వధ్యయవముచేసిరి. శ్రీ గోవింద  
 భగవానుల యుగ్రరూపమునొంది ఉపనిషత్తులకు భాష్యవిరూపమున కర్వవిగ్ధాయ  
 కముల భుక్తవముచేసిరి. ఈస్థింశము విభలావర్ధనివృత్తి పూర్వకభద్రమహాపాద  
 భూమని అపేయ కలాపలము అస్తిమల సువోస్థించిరి. ఇది యాచంద్రరారము స్థిర  
 ప్రతిష్ఠనొంది విశ్వమాశవమై జగముల కల్యాణమొనర్చుకాల యని చరన్తికలయందు  
 చరుకాన్నయ మరదీరముల బెల్లొల్ని చీరలు కబంధులన్నియు స్వాంలేచాచి  
 ముఖ్యులు నయన శ్రీ మురేశ్వరయ్యచాదాగి మహద్వల కల్పివాధికరులుగ నియమిం  
 చిరి. ఆచార్యులు బరికా శ్రీరమ ద్వారా కైలాసయాత్ర చేసి. శ్రీకంఠ భగవ  
 త్పాదల పిష్టాస్త నిరూపణము ప్రకర్షమధురము. కాని కాస్త్రియబిభాషలతో భరమ  
 గంభీరము. అందుచే మంపదుభ్యమాధికాదులకు దురదలోభము. భద్రవాచయచేయు లభి  
 కాంక్షలకు గమత్తరము నిచ్చుటకై సుపించవలసి వచ్చెను. మఱయు శ్రీభగవత్పాదల  
 కృతులలో బ్రాధీమ, కాస్త్రాధికాటవము, గంభీరమయ బాహుల్యము భద్రమముగ  
 ముదూరు, దానిలో బృహదారణ్యకభాష్యము శ్రేష్ఠమని పెద్దల యాశయము. కాని  
 లొంగు వైదిక ప్రమేయమువలె పి శుద్ధిమగ అనేకదావాసపూర్వకముగ నిర్ణయిం  
 చుటయుగాక, దుర్వాసముల నిర్మింపి ప్రమాణయుక్తమధవమాచములని చాచి నిక  
 లెందరినీ, గుర్వపుగ్రహమున కాస్త్రపారములు గ్రహించిన శ్రీమరేశ్వరుల గువల్లల  
 యతుమరినో విభాష్యమున వార్తికమామన ద్యుగించి లోకమునకు మహాదాకావ  
 మొనర్చిరి. ముదిమధ్యమాధికారి బహుళమయన అస్తిక ప్రకరణమున విచారిత  
 వ్యాఖ్యాన గ్రంథము అగ్రాహుళకారమనయించి శ్వాకమాశ్మోకయము  
 చెప్పెను. ఈ వార్తికమునొక శ్రీప్రమేయములచే విల్పకమై ప్రదర్శనంబియ్య  
 నది. గా మహాగ్రంథమున ముక్తిరహితాంకము కప్పుట మగరముగాపి. గానిమొద  
 ముదోహుళమయమన ముఖాపివార్తిక బాధాంకమున విల్పకమై మహామంది  
 కృష్ణార్థ గొంపలయినది గాపించిరి.

గాన అనుబంధచతుష్టయము ముగియించుకొనియు సంశయించుదు. అందుచే వార్తాకారులు  
 దృఢప్రయత్నమున సాకల్యముగ విపులముగ విమిశి నిరూపించుచున్నారు. తొలుత అధి  
 కారిని విమర్శించిరి. కర్తయగు వాడగుచో కర్తవ్యములేదు గాన కాస్త్రారంభము ము  
 రేదు. ఫలము ననుమించి యధికారి సిద్ధించును. ఈకాస్త్రమున ఫలముగ మోక్షమే  
 నిరూపించబడినది. అది విశ్వమున మోక్షవాదలందఱు నంగీకరించుదు. అందుచే నది వికా  
 ర్యాదిరూపమున చతుర్విధ కర్త ఫలముల సంఘాతముగాదు. దాని యధికారియు  
 కర్తగాదు. బిడ్డనుపేయగును. అస్త్రాస్త్రముయ్యము మోక్షరూప ఫలము ప్రాప్తవ్యము  
 సాధ్యముగాదు. అంధకారావరణమున నవ్యక్తమలయిన ఫలమటాదులు దీక్షసంహార  
 మున తమము నొంప వికరము లగుచున్నవి. అచట దీపములు కారకమనియు బద్ధముల  
 సాద్యము లనియు భావించుటలేదు. అటులనే యథార్థమునను అజ్ఞానావరణమున  
 నాత్మకర్తాదిభావమున నిష్కర్తదాయకు. విద్యోదయమున అజ్ఞానము నశించెను. అత్త  
 ప్రత్యగార్థరూపమున వికరముగను. విత్తాస్త్రముగను ప్రత్యగార్థ లాభము సాధ్యముగాదు.  
 పూర్వము అజ్ఞానావరణమున ప్రాంతిజేత ప్రాప్తమయినట్లుతోచెను. ఇప్పుడు దాయాత్తానుభవ  
 మును జ్ఞానఫలముగ భావించిరి. "ప్రజ్ఞాంబుద్ధిక బ్రాహ్మణః ఆత్మే ర్యేహోపాసక" ఇత్యాది  
 పాశ్చాత్యములుజ్ఞానమును నిధించుచున్నవి. గాన ముక్తిసాధ్యమనియు కర్తయే యధిక  
 యనియు అధికాశంక కలుగును. ఇది యుక్తముగాదు. అభ్యుదయఫలములు పురుషతంత్ర  
 ములు. అచట కర్తకు శ్రేయోపయోగమును. స్వర్గకామాయతేత్యాదులన్నియు శ్రేయో  
 ములు. సాధ్యఫలము నుద్దేశించి ప్రవర్తించెను. కాన కర్త అధికారులు. సావ్యధ్యక్ష  
 చిదార్థ పురుషాయత్తుడుగాదు అందుచే వచట తోచు విధిచాక్రములు వదార్థవిశేషరహిత  
 లగును. అయితే అహ్మయమునందు కర్తము మాత్రమే శ్రుతమగుచున్నది. అందుచే  
 అహ్మయార్థోపదలు విధివిషేషభోధకముగాని వేదవాక్యము లేదనియు నర్వద  
 క్రియాధ్యమయగుననియు నూర్చించిరి. సిద్ధార్థభోధకములన్నియు అర్థవాచములపోలి  
 విధిశేషములుగ ననునవ్వయించులెను. లేనిచో ప్రామాణ్యము ఘటించదు. అహ్మయా  
 షాదేయమునందు ప్రకృతి నివృత్తులు సంభవించునని యాశంకగలదు. ఇది సమంజస  
 గాదు. పూర్వతంత్రమున ధర్మము బిడ్డనయ్యము. తత్ప్రకరణాస్థితములను ననునవ్వయన  
 చెప్పిరి. అంత మాత్రమున బ్రహ్మచరములందఱు వేదాంతవాక్యములను క్రియార్థయన  
 ఘటించదు. విరోధము గలగు. పుణ్యపాపములన్నింటి కామ్యవిషయముల వాటినిండు  
 ప్రాప్తవైట్టును భోగమున క్షయించును. వికార్యభోధము కలుగకున్న సావ్యధ్యక్ష  
 రూపముగా ముక్తి లభించును. రోగనివృత్తికే కలుగు సావ్యధ్యక్షములకే ముక్తి కర్త  
 మునందు విశ్వముగా నెచ్చుననియు కొందఱు శంకించుదు. ఇట్లుచట ప్రమాణవిరుద్ధ

ఉచిత విరహము. అనుష్ఠానములమున నిద్రించునది స్వాభావికమెట్టిగును! ఈ వ్యర్థము  
 విక్రంతి స్వాభావికమగుచో హేతువుల నవ్వేషించుచున్నాము! ఆగంతుకమయినచో  
 ధర్మాధర్మాదులవలె విది వ్యభావము కాదాదు. కామ్యనిషిద్ధముల వర్జించుటయు దుష్క  
 కము, నిత్యకర్తృత్వానమునను ఫలాత్మైయగునని ఆచారబలవచనము బోధించును. కాన  
 స్థానపురు చోరుడని భావించుచున్నవ బాహ్యద్యవస్థానిశేషములు పుణ్యపాపములు  
 అజ్ఞానములముననే ఆత్మయం దధ్యపించుట గలిగెను. వాత్సల్యబోధమున అవిద్యా  
 కర్తృత్వములు నివర్తించ స్వాత్మవిక్రంతిపావగును. ఇట్టి యాత్మకు క్రియాశేషత్వము  
 ఫలించదు అహంతుభి గుణి ఇత్యాదిరూపమున ఆత్మదుఃఖావసంపృక్తమగు అనుభవము  
 గలదు. న హి ప్రత్యక్షే అనుబద్ధం నాను. ప్రబలప్రత్యక్ష విరోధముండ కాత్మ  
 మెట్లు అసంగనిర్వికారాదిరూపమున ఆత్మబోధవేయనగునని యాశీషించురు. ఈ  
 నవర్థమున అచాత్యులు ఉచ్చిని విదాభాసునిగను యతడే ప్రత్యక్షవిషయమనియు  
 వింబస్థానీయమగు విదాత్తయే సేదాంత ప్రమేయమనియు కాన శ్రుతిప్రత్యక్షములకు  
 విరోధము లేదనియు నిరూపించిరి. భోజనాదిజన్యమయిన కృత్తిప్రత్యక్షమగుటయ కల  
 పించరాదు. అటులనే నిద్వదరుభవము గూడ ప్రమాణము. కాన జ్ఞానఫలము దృష్టము.  
 జ్ఞానులే యధికారి. విదాభాసుడు శోకమోహాదులగున్నదైవము కర్తృత్వమును విదాత్త  
 అసంగనిర్వికారమగుట నతనియందు శోకమోహాదులు సంభవించునని శ్రుతి బోధిం  
 చును. "చిత్స్వభావ విదాభాసా వాక్యానాం బుద్ధిగోచరకా అదుఃఖదుఃఖా వా భూత్వా  
 అనుభూయేతే యథాయథమ్" రూపవత్తయన ద్రవ్యమునకు మాత్రమే ప్రతిబింబనము.  
 నీరూపుడగు యాత్మకు ప్రతిబింబమెట్లుల పొందునని యాశీషముగలదు. అది యుక్తము  
 గాదు. నీరూపములకు సంఖ్యరూపాదులకు గూడ ప్రతిబింబనము గలదు. నైయామి  
 కుల సిద్ధాంతమున గుణములు గుణాశ్రయములుగావు. పృథివ్యాదినవకమునందు ఆను  
 గరమయిన ద్రవ్యత్వములేదు. తార్కికకరిభాష ప్రమాణవిరహితము. లోకమునందును  
 ద్రవ్యము ద్రవ్యము అని ప్రతీతియులేదు. గుణాశ్రయమైన రూపవత్తునకు మాత్రమే  
 ప్రతిబింబనములు యుక్తిహేతుగాదు. సంఖ్యకు ప్రతిబింబనము గలదు. అది  
 నీరూపము. గుణాశ్రయము గూడ. ఎట్లన బ్రహ్మాదన్వితీయం త్రికయమిత్యాదికల్పములు  
 గలవు. అవితయప్రత్యయంలేమయి. అసంఖ్యానా ఆనయవేదయన అను మాత్రమున  
 సిద్ధించెను. అచట ద్వా వికల్పక ఖ్యానానా అవయవా ఆఖ్య అని విగ్రహము చెప్పు  
 వలయును. వికల్పము ప్రథమసంఖ్య. ద్విత్వము ద్విత్వీయసంఖ్యయని వ్యవహారము  
 గలదు. "కపింబరానాలభేత" అను మాత్రమున త్రిత్వము బహువచనార్థము. ప్రథ  
 మాత్మమణికారణాభావం. అని వివాదానాసంబంధము. "రక్షసా నిహతాన్యాయకా  
 మార్కమణికారణాభావం. అని వివాదానాసంబంధము. "రక్షసా నిహతాన్యాయకా

దక్షా ప్రాసాదమర్థక." అని రామాయణ ప్రయోగము. ఇతర దక్షా ప్రయోగములకు మధ్య  
 యందు చగ్గర్థకర్తృభూమియను మంత్రాంతము అక్రితమయినట్లు చెప్పబడినది. కా  
 మఖ్యుగదాక్రయము పిదపము. కాని కాశీ ప్రసిద్ధియను కలిగినది. ఇతర  
 ప్రసిద్ధియందును మంఖ్యయందు మంత్రాంతమలేదు. వ్యక్తమై వ్యక్తమై మంత్రాంత  
 మంత్రాంతమధ్యమనవలయు అభేదమనవలయు భర్త భర్త భావల్యకా మూలము. దా  
 ప్రాసాద చగ్గర్థకలి వికాసము మంత్రాంతమధ్యమనవలయు మంత్రాంతము మూలము  
 దక్షా ప్రాసాదయందును చగ్గర్థకర్తృమ గలదు కావ మంత్రాంతయందు కాదు.  
 మంత్రయందు మంత్రాంతమలేదు. ఇది మంత్రయందును మంత్ర. పిదప. "అంత  
 విషయమునకును మంత్రాంతమని మంత్రాంతము. అంత్రాంతము మంత్రాంతము  
 మంత్ర" అను అభిప్రాయములకు అనవలయు భర్తభర్త భావ మంత్రాంతము  
 కావ మంత్రయందు మంత్రమందును గదాక్రయముగాను ప్రసిద్ధియొకటిగాను  
 యందును మంత్రాంతము మంత్రాంతము మంత్రాంతము మంత్రాంతము మంత్రాంతము  
 యందును మంత్రాంతము మంత్రాంతము మంత్రాంతము మంత్రాంతము మంత్రాంతము  
 ప్రసిద్ధియొకటిగాను. కావ మంత్రాంతము మంత్రాంతము మంత్రాంతము. ప్రసి  
 ద్ధియొకటిగాను మంత్రాంతము మంత్రాంతము మంత్రాంతము మంత్రాంతము మంత్రాంతము  
 గలదు మంత్రాంతము మంత్రాంతము మంత్రాంతము మంత్రాంతము మంత్రాంతము  
 "అంత్రాంతము మంత్రాంతము." అను భావమును మంత్రాంతము మంత్రాంతము  
 కర్తృభూమిని మంత్రాంతము మంత్రాంతము మంత్రాంతము మంత్రాంతము మంత్రాంతము  
 మంత్రాంతము మంత్రాంతము మంత్రాంతము మంత్రాంతము మంత్రాంతము  
 మంత్రాంతము మంత్రాంతము మంత్రాంతము మంత్రాంతము మంత్రాంతము  
 కర్తృభూమిని మంత్రాంతము మంత్రాంతము మంత్రాంతము మంత్రాంతము మంత్రాంతము

[illegible]

రమల సుధాటించి సోదన లైకముగ వానిని నిరాకరించిరి. లోకమున నిట్టి కుకర్మ  
ములు గలవు. వారి యోగయ మిట్లుండదు. యోగాదికర్త ఫలము పర్వము. అది ఈ  
జేహమునకు పొసగదు. జేహంతరమున భోగ్యము. కాన జేహశ్చ వారమున ఉపాయ  
మున నిషేధించుటయే పర్వకామవాక్యములకు తాత్పర్యము. అటులనే జేహోపాసన  
జను జేహభావము నొందించి ఫలముర్వకములు. వీనియందును ఉపాయమున పూర్వ  
స్థితిని లయింపజేయుట అంశరూపతమైయుండును. ఈవిధమున వైరాళాంకఫలము నకు  
భేదించి కర్మఫలములయందు విరక్తుడై ముక్తిగాంచును. ఇది యోవాదముల సారాంశము.  
ఇది పర్వకాంకలిప్తము. ప్రమాణవిహీనము. విమున పర్వకామవాక్యములు యోగాదు  
లకు పర్వసాధనత్వమునే వినిపించును. అన్యార్థము కల్పించినచో వాక్యభేదమేర్ప  
డును. ఫలాంతరకల్పనయు యుక్తముగాదు. "తవ్యోదేవానాం ప్రత్యయధ్యత"  
ఇత్యాది శ్రుతులు. విమూక్తములు పర్వోక్తమై ప్రతిపాదించుచున్నది. కామాలు  
భవము రాగపర్థకమే యగును. జోషదృష్టియే కామజయమునకు హేతువు. "అపి  
బృందావనే కూనే కృగాలక్ష్మణం ఇచ్ఛతి. నరు నిర్విషయంమోక్షం కవాదివసి  
గోతమ" అని రాగీకలయందు గలదు. "న చారు కామకామానామ్" అని స్మృతి  
చరణముగలదు. మహాయజ్ఞైశ్చ యజ్ఞైశ్చ స్మృతివచనము సాధ్యసాధనమంబంధములు  
స్మరించుచున్నది. వేదాంశవాక్యములకు ప్రామాణ్యముకుమరునా యకు సంశయము  
మిగిలియున్నది. ఆహ్వాయస్య క్రియాధ్యత్వాదిత్యాది కైమిసీమసూరిము అర్థవాద  
ములపోలిక సిద్ధాంతభోధకములగును విశిష్టత్వమాపాదించుచున్నది. కాన ఉచితవ్యా  
క్యములు ప్రమాణబాకములనియు స్వాధ్యలోభయందును ఏ విరహేషప్రామాణ్యముగల  
దనియు బోధార్థ్యము పుమహిర్థమే యగుననియు విభ్రలముగ వ్యాకరించిరి. గణంకర్ష  
మంశయం హృదయంగమము. కాత్తయత్త్యుభవజన్మంభము ప్రసరించిన గజాద  
మునకు ప్రతివాదులు సైతము తలఠాపుదురు. ఇరట పూర్వవాదిల యోగేషధారాం  
కం. ఘోకైత్తి పర్వభావము నకుమించి కర్మమున్నది. కాకార్థిహర్షప్రకారము  
కములని విమోచింతురు. సిద్ధభోధనమున ప్రస్తావించుకొని మధురకల్ప గాఢము  
పర్వము నిర్ధించుచునియు భావించిరి. ఇది యుక్తముగాదు. బహువిధమున సాక్షిమీ  
నేపాలప్రమేయము గాన ప్రమేయాంబంధము వేదాంశములకు లేదు. సాక్షి సోక  
మిదురుకుమున బాకమున కాంభ్యము ప్రాప్తించును ప్యంజనప్రస్థి దుటులగును.  
పర్వపర్వభావము విదగూది బోధమున్నది సాక్షి హృదయమై మిదుచున్నది.  
వింకజేహము ప్రమాణ. కామాదంశపర్వము ఇయ్యియు బృందంశయమున  
పర్వప్రకమైయున్నది కామాదంశపర్వము. పలుమంది అకాకర్షకములకు

కారణాపేక్షగలుగుటలేదు. బుద్ధివృత్తి భావాభావముల ప్రసిద్ధమచేయు సాక్షియు న్యుత్పన్నుడు. అందుచేతనే వ్యవప్రకాశుడు. కాన ప్రమేయాసంభవములేదు. వేదాంత వాక్యములకు అనువాదరూపమయిన ఆస్రావణ్యము గూడ ఘటించదు. విమన చిదేక రమడుగ గుర్తులేదు, ఆళ్ళానోదయము కాస్త్రము కలిగించును. ఈజ్ఞావాజ్ఞానములు స్వాసంభవసిద్ధములు కాన యుచువింపరాదు. ముఖప్రార్థకులప్రసిద్ధిచే వ్యవప్రకాశత్వము ప్రసిద్ధ మగుచున్నది. ఆళ్ళుడు ప్రమాణముల ప్రసారము లేదుగదా. ఈయజ్ఞానార్థజ్ఞానత్వములగుట వేదాంతవాక్యములకు ప్రమాణ్యము ఘటించును. కాండద్యయముగకు చర స్వరవిరోధము శంకించినను సమముగనే ప్రమాణ్యము చేయుదు. శ్రేయస్సాధనలోభము కర్త కాండమునకు ప్రమాణ్యహేతువు. కార్యార్థముగాదు. మంత్రార్థవాదమును విధి విశేషములయినను స్వార్థమును బోధించును. అనన్యశేషములయిన వేదాంతములు స్వార్థ బోధకములగుట చెప్పవలెదు. "పుత్రక్షేపక" ఇత్యాది వాక్యములుగూడ పుట్టినన్ని ములై పురుష్కహేతువులగుచున్నవి. "అర్చే లేమహాపావక" ఇత్యాది వాక్యముల చూచి వాసనానిరోధమో మనోనిరోధమో వేదాంతములకు కావ్యార్థమగునని కొందఱు భ్రాంతిచెందుదురు. అనేక చంద్రులయందు పాననిన వాసనలేట్లు నిరోధించ శక్యమగును. వాసనలదనినను ముక్తి యొదవను. నుభుక్తియందు ముక్తిలేదు గదా? కాన బ్రహ్మైకత్వబోధము ముక్తిహేతువుగాని వాసనానిరోధము గాదు. మనో నిరోధముగాదు.

ఈపాపవా విధులు జ్ఞానహేతువులు. మహావాక్యజన్య వృత్త్యారూఢ చైతన్య మజ్ఞాన నివర్తకము. సాక్షిమాత్ర మజ్ఞానవిరోధి గాదు. ఆళ్ళానానుభవము సాక్షి మూలకము. అట్టి సాక్షి వేదాంత ప్రమేయము. తల్ జ్ఞానమున నిఖిలానర్థ నివృత్తి యగుగాన నిది పునుర్భవగును. ఈ విధమున వేదాంతములకు ప్రమాణ్యము నిర్ధారించిరి. ఈ సంవర్తమున నాచార్యులు హృదయంగమము లయిన సుచిహ్నుల శ్రుత్య వస్తుంధమున ప్రవర్తించిరి. పిర్లుటకారిణియగు మాయ బ్రహ్మభర్త మయిన సత్యత్వమును భేదిమాలోపించి మానూమయములగు పదార్థముల సత్యమను భ్రాంతి కలిగించుచున్నది. "నేహనా వాక్తికింద వేర్వ్యా"ని శ్రుతును భేదము మాయకమని బోధించును. భేదమాయకత్వ మతూర్వము. బ్రహ్మబోధంగమముగాన వధలముగూడ. అందుచే శ్రుతి బోధమగును. "మాయాతు ప్రకృతి విద్యార్థ." ఇత్యాది వాక్యములును భేదమాయకత్వమున పదాచార్యములు. విధి విషేషాత్మక తూర్వకాండమునకు ఈ కల్పికభేద మాత్రయము. భేదము మనమేయము గాదు. ప్రత్యక్షాది రూపమయిన లాఠికప్రమాణములలో నొక్కటియు భేదగ్రహకము గాదు. ప్రత్యక్షము ఘటాదిప్రమేయముల

ప్రసాదమును. తత్త్వమున భేదము వ్యక్తమగుచున్నది. విరమ్యప్రవృత్తి ప్రమాణ  
మును లేదు. తుగాంతరమున మరల వ్యాపారములేదు. విరమ్యమునకు ముక్త్యము.  
భేదము ధర్మసాపేక్షముగాన వస్తువుగాదు. పరస్పరాశ్రయ బోధకప్రమాణముగాన అది  
మాన నిష్ఠయము భేదము గాదు. విలయన విరుద్ధధర్మ భేదానుమానమున  
ధర్మభేదానుమితి. ధర్మభేదానుమితి మాత్రమున ధర్మభేదానుమానము గలగనలేదు.  
సామ్యకృత్యము లేకుండుటచే ఉపమానప్రసంగములేదు. విశాఖాంశముని నియా  
భావ మనగతమగుననియు అదియే అనుబంధ యని యందురుకాని యిది కుదురని  
మాట. అక్షరార్థ భావములు మానములగును. అభావమునకు మానపేయత్వ  
మును పోనగుట యిటులు. అనుబంధియను ప్రమాణాంతరము లేదు. ఇది  
భేదియడంచకములా చేరదు. ఇక ఉపబంధిభావము. అనుబంధి యనవలె.  
ఉపబంధము దుర్నిరూపము. అర్థయొక్క నిర్వచారతయనుచో ఉపబంధ  
వ్యతిరేకాద్యుత్పన్నమే యగును. కాన నిది నికల్పార్థకము. భేదము నిర్వచనా  
వాంఛితమయినను తద్ధావకప్రమాణము లేనందున మాయకమే యగును.  
సహజాయనియు గణితేదమనియు శ్రుతులు హోదించుచుగాన అఖండ సహజమే  
వస్తువు. ధర్మభేదమున్నను ధర్మ అభిన్నముగా వచ్చును. కాన గణితభేద మన్నను  
గర్భ అఖండమే యగును. తత్వమసాదితాకృత్యములు వికల్పబోధయందు వ్యతిరేక  
మయగును. శుద్ధుత్పన్నము పేదాంతప్రసేయము. ఉపబంధము సర్వమానసబేద్యము.  
అచార్యులు ప్రసేయవిచారమును ప్రసంగము మత్తమింది వ్యవస్థితేదాంతార్థ నిరూ  
పణ చేసిరి. సర్వంభవిదంబ్రహ్మ. అధాత అక్షరేణ ఇత్యాదికము సర్వప్రపంచము  
బ్రహ్మాత్మమని నిరూపించుచున్నది. ఈ యర్థము సేయనిమిష్యయందు నికలములేది.  
మాయాబోధ మాదితమయిన మానములకు ప్రపంచము పురుషముగా లోచింప.  
కాచాదిబోధయొక్కమైన శ్రీకృత్యమునకు రజతము ప్రసేయమగుచున్నది. ప్రత్యక్ష  
భావమున రజతము ప్రసేయమయినను శ్రీకాలమబంధములేని రజతము మాయకమే  
యగును. అప్రసేయమయినను శ్రీకృత్యము సత్యమని లోకవ్యవహారము గదా! అటులనే  
బ్రహ్మ సే ప్రసేయము. ఘటపటాదులుగావు. అనివేకమున ప్రసేయము లయినట్లు  
భాసిరి. శ్రీకృత్యము రజతరూపమున ప్రసేయమయినట్లు బ్రహ్మ సే ప్రపంచాకారమున  
ప్రసేయమగుచున్నది. ప్రపంచము సేయమయిన ప్రమాణప్రయోజనము సిద్ధింప.  
అక్షరార్థభావము మానములు. అక్షరము విషయము నావరింప నది అప్రసేయమే  
యందును ప్రమాణము ప్రయోజనం రహితమయిన అక్షరమున చరయించునది  
ప్రసేయమగును. ఇది మానముల ప్రయోజనము. అక్షరబోధకులకు విషయము నుజ్జే

శించి ప్రమాణములు ప్రవర్తించును. అట్టి విషయములు ప్రసిద్ధములు గావలయును. అజ్ఞాన నివర్తకములయిన మానములు అజ్ఞానమును ప్రసిద్ధముచేయును. అగుచో మాన ప్రవృత్తి నిష్ఫలమగును. ఇది జ్ఞానాభావముగాదు. సుఖ వ్యవస్థయందు అనుభవము నున్నది. భావాజ్ఞానమే యగును. ఇదియే ప్రపంచోపాదావకారణము. మృత్యుము లయిన ఘటాదులయందు మృదావరణము కలుగనట్లు అజ్ఞానకార్యములయిన ఘటరూప దులయందు అజ్ఞానావరణము ఘటించదు. "చంద్రం మలినయేద్రాహుః నిలమేఘా న రు క్వచిత్" కాన అజ్ఞాతరజ్జుకార్యముయిన నర్జునునకు జ్ఞాతకర్తవ్యము సంభవించదు గదా! అజ్ఞాతబ్రహ్మకార్యముయిన ప్రపంచమునకు జ్ఞాతకర్తవ్యము పోషగదు. మఱియు న్యయముగనే జడార్తకములగు ఘటాదులయందు అజ్ఞానకార్యముయిన తిరోధానమాక శ్యకము గాదు అందుచేత చెతనాశ్చ కనియందు అజ్ఞానము తిరోధాన మాపాదించెను తన్నివర్తకములై ప్రమాణములు ప్రవర్తించుచున్నది. అయినను సామగ్రిదోషమున అనుభవాత్మకగద్యవృత్తు నవగ్రహించుటలేదు. బడసుయగుచునొక బోధించును. కాన చైతన్యమే మానమేయమగును నేమానానాస్థికిం చ నేత్యాది శ్రుత్యవ్యవస్థాధిమున బాధితార్థబోధకము లగుటచే వేదాంతాతిర్క్తజ్ఞాన సామగ్రియంతయు దుష్టమనియే గ్రహించవలెను. లోకమునందు రజితాది జ్ఞానములందు ప్రకారవిషయమున మిశ్రాశ్వమును భర్త్యంతమున యథార్థకరు గుర్తింతురు. అట్లే అధిష్ఠాన బ్రహ్మాంకమున జ్ఞానము లన్నియు ప్రమాదావములగును కాన మానములన్నియు బ్రహ్మమేయమును బోధించ బూనినది. అవివేకమున రూపాదులకు మేయత్వమును నాపాదించిరి. రూపాది విషయ మున ప్రమాదావములగు జ్ఞానము బుద్ధి వృత్తియే యగును. అది పూర్వోక్తవిధమున దోషదూషితము "వరాంచీఖాని వ్యక్తృణాం" ఇత్యాది శ్రుతి చక్షురాదులకు ప్రమాణ్యమును రూపాదులకు మేయత్వమును నిరూపించుటలేదు. ఏమన లోకనిర్దేశ నమవదించి యాజ్ఞానము అనర్థహేతువని నిందించుచున్నది. కాన తదిరోధములేదు. కాన రూపాదుల ప్రమేయత్వము నేత్రాదుల ప్రమాణ్యము యాధాజ్ఞాత్యుక్తము. చిద్రూపునకు అజ్ఞాతకర్తవ్యమునూడ మూఢజ్ఞాత్యుక్తమే యగుచుగాని లోకనిర్దేశవిధమున బ్రహ్మవిద్యాధికారి చైతన్యమునకు జ్ఞాతకర్తా జ్ఞాతరూపులు కలచని మాయకములని భావించి చన్నివృత్తికై కాస్తాభ్యాసము చేయును. నేత్రాదిపాచుగ్ని నత్యవశమన శ్రుతి ఖండమునే బోధించుచున్నను దోషవశమున రజత ప్రసీదియయినట్లు బ్రహ్మమే త్రికాలాదాధ్యకుగట మానమేయము. అయినను మూఢబుద్ధికి రూపాదులు మేయము లగుట సంభవించెను. వ్యక్తృంగమునందు జ్ఞాతకర్తాచిత్తసంబంధవిచక్షణ త్రికాలబాధి తమున ప్రపంచమునందు జ్ఞాతకర్తాచిత్తమర్శము సంభవించదు. కాన ప్రత్యగ్యాధాన



ప్రతిపక్షికి వేదాంతవిచారము చేయవలసియుండును. ఈవిధమున పరమగురువులయ  
లక్షణములను సురక్ష్యముల అన్వయచారపర్యవ్యయమును విరూపించిరి. ఈపంబంధ  
చార్తిక మొక్కటియు శ్రీవారి పర్యవ్యయము వెలుయించుటకు చాలును. గంభీరములయిన  
కాస్త్రరహస్యముల వెన్నియో సుబోధము గావించిన వామహనీయవి శృతజ్ఞతతో  
ప్రసించుటకన్న మిన్నయగు పుణ్య మొకొకటిలేదు. పరస్పరీరూపమునకు అనుభవరూప  
మునకు అచాప్యుల జరాదురుతైయుండిరి. ప్రప్రీతినిభులును పరంపరమూర్తకర్తకుల  
సంజాతులు భక్తప్రతిష్ఠాపకాచార్యులు యథాశక్తగర్భురువులు శ్రీశ్రీగోరీ కారదా  
హిరణ్యము నయిన గురువరుల పాదారవింశములయందు నీవాల్చియపుష్పరహారము  
భక్తకముగ సమర్పితము.

యస్యజీవీ పరాధత్తి యథావలే తథా గురౌ,  
తస్మైలే కవితాహ్యర్థాః ప్రకాశంతే మహత్తనః  
హర్షకమో వినారకదుగు వాక్పల్లకటాక్షప్రసాదమపి గ్రహీయరసి ప్రాప్తవ.

మండనమిశ్రులు:—

చిద్రూపుడగు పరమాత్మకు శక్తిమూలభ మండదు. శమక తద్విషయమున పేదారములు ప్రమాణములు కావేరవు. పదనముదాయాత్మకమగు వాక్యమువలన తెలియబడిది నకలపపువలయందును వేదమునందలి భూర్వభాగము ప్రమాణమై యున్నది. ప్రసిద్ధములగు శబ్దములకు గార్యమాత్రమునందు శక్తి చెప్పుబడియున్నది కర్తృత్వవలన ముక్తి కలుగును. ఆకర్తృమి లోకమున దేహదాదులగు కీర్త లాయుక్య పరిసమాప్తి కర్తవ్యత మనుష్టింపవలసి యున్నది. ఇదియే మా మరము.

మండనకంఠం రీ సిద్ధాంతములపై నాధారపడి యపారమైన కాస్త్రవాదము చేసిరి. దానిలో జీవేశ్వరులు బిన్ను లని మండనమిశ్రులును జీవేశ్వరులు అభిన్ను లని భగవత్పాదులును కాస్త్రయుక్తులకు జోడించి కని విని యెఱుంగని యత్యద్భుత వాదము చేసిరి. చివరకు మండనమిశ్రు లిట్లు భగవత్పాదులకు శిష్యుఁ డయ్యెను. ఈవాదము మాధవశంకరనిజయములో రి న్న లో వికడముగా మన్నది.

శ్రీశంకరాచార్య భగవత్పాదులు:—

అసేతుహిమాచల కర్తవ్యము భారత భూభాగమునం జనేకానేక రీత్యుక్త దేవాలయ శిల్పోద్ధరణములు, ధార్మిక నగర నిర్మాణములు, శ్రీరక్తాదిరీత ప్రతిష్ఠా చేసి నాలుగామనయ మరముల ద్వారమున వైదిక ముప్పులెని, అదైవక విగ్రహ ప్రచారమును ■ ద్దరింపజేసి తాలి, మత, కుల, వేష, భాషాచార సంప్రదాయముల నివ్వరూపమును జోడించి భేదభావములను రాజుఁడోలి భరతఖండ మఖండ మని చాటి చిర యవతారపురుషుని శ్రీమచ్ఛంకర దేశికేంద్ర యతీంద్ర సార్వభౌములు. వా రదువాత వారియంతటి మహిమగలవారు వారి సంపూర్ణ యోగ్యతాపరమ నంద గొనినవారు జగత్తుయపులు శ్రీ మతేశ్వరాచార్యులు.

గ్రంథరచన:—

ఈ యాచార్యుల రచనలలో ■ వుండిరి లభ్యమైన గ్రంథముల నామముల నాపుచున్నాను. వీ రాశ్రమ స్వీకారానంతరము మొట్టమొదట "వైష్ణవర్యసిద్ధి" యను గ్రంథమును రచించి గుడిసాచుల మన్నిధిలో పడుపించిరి. దానిలో సహజముల మదేహములు పమసిహియనవి గురుచరణుల యతుగ్రహము దివ్యసదీకృతమైన యి జపాంతకాశ్రమముల ప్రధానమైన ప్రకరణ గ్రంథము. ప్రకరణము ముగిసిన పైన సిద్ధాంతాంశములను లఘూపన్యాసములలో వివిధయుక్తులలో సంగ్రహముగా

ప్రతిపాదించుచుండును. ఇందు సిద్ధాంతాంశములు ముఖ్యములగుటచే కాస్త్రజ్ఞానములేని వారు, కాస్త్రజ్ఞులుగూడ నీ ప్రకరణ గ్రంథములనే యాదరించుచున్నారు. ప్రకృత గ్రంథముందు ప్రతిపాదించబడిన ప్రధానాంశములు నీ క్రింది భాగమునఁ జొందు కలదుచున్నాను.

నిత్యకర్తములుగాని నైమిత్తిక కర్తములుగాని స్వకంఠముగా మోక్షమునకుఁ గారణములు కానేరవు. అవి భాగముతోఁ గలసినను మోక్షకారణములు గాఁజాలవు. ప్రపంచము మాయాకల్పితము, మిశ్ర. అవి సత్యమని తోచుచున్నను ప్రాదవంతు నర్పభ్రాంతి కలిగినట్లు ప్రహ్లాదునందు ప్రపంచభ్రాంతి కలుగుచు నును. అందువలన సర్వభ్రాంతి కలిగినట్లు ప్రహ్లాదునందు ప్రపంచభ్రాంతి కలుగుచున్నది—నైవాక్యము సర్వమువలెనే ప్రపంచముగూడ భ్రాంతికల్పితమై మిశ్ర యగుచున్నది—నైవాక్యము నందు దృష్టాంతదాతాంతికములతోఁ జెప్పబడిన యభాసమే మాయ, అనివ్య. అభ్యా కృతము, అక్షరము, అకాశము, అవ్యక్తము మొదలగు భవములతో వ్యవహరింపఁబడు చున్నది. ౩ యభాసము "తత్త్వమస్యా"ది మహావాక్యార్థ భావముచేతనే నశించు చున్నది. ఉపాయాంతరములచే నశించదు. భావ ముచివత్ప్రతిపాదికములైన మహా వాక్యములవలననే కలుగుచున్నది. అహాసమునకు వేదాంతవాక్యములే ప్రమాణ ములు. ప్రత్యక్షాదిప్రమాణములు ప్రమాణములు గావు. అవ్యక్తముల కన్నింటిని మూల కారణమైన యభాసము నశించినపుడే "అహంబ్రహ్మస్మి" యను స్వస్వయాపాదస్థానంబగు మోక్షము సిద్ధించును. ఇది నైమిత్తికసిద్ధి గ్రంథసారాంశము. ఈయంశములు ప్రశ్న ప్రతిపదనములతో యుక్తిపరంపరతో సహృదయుల హృదయములకు మార్పొనగట్లు అహంబ్రహ్మసారముగా వర్ణించబడినవి. ఇందు పూర్వమిహంసాన్యాయకాస్త్ర రహస్య ములు, వేదాంతవిజ్ఞానరహస్యములు జిజ్ఞాసువు ముఖ్యముగా తెలిసికొనుట కనువుగా నున్నది. వీరు రచించిన యీకర గ్రంథములు—తైత్తిరీయ, బృహదారణ్యకభాష్యములకు వార్తికములు, దక్షిణాయూర్తి ప్రోత్తమునకు మానసోష్ఠానముకు వార్తికము, కంఠీరణ వార్తికము, "బాలక్రీడ" యను యాజ్ఞవల్క్యబ్రహ్మసూత్ర వ్యాఖ్య, బ్రహ్మసూత్రాది విధి విధేకము, కాన్దియై మోక్షవిచారము, విశ్రమవిచారము, భావనావిధేకము మొదలగు సారవత్తరములుగల గ్రంథము లనేకములు రచించి వేదవర్తప్రచారమున నైవ్యక్త విద్యాప్రచారమున వత్కథికముగా సాగించిన మహాపురుషుని ముఖ్యకావ్యాలు ఈ గ్రంథరచనకు యాదించిన వీరి మహానుభవి, పాండిత్యము, భక్తి, శ్రద్ధ, కర్మ, వేదాంతవిజ్ఞానము లాచారము లవి తెలియుచున్నవి. కనుకనే గతించిన కాలప్రవా యము ననుసరించు కృత్రిమ కావరామక బాధ్యులు బహుదూరి వారువలయు ముఖ



**Sureśvaracārya and Taittiriya Bhāṣya  
Vārtikam**

...

**V. V. Sarma,  
Mahopadhyaya, Vidyabhushana,  
Vidyalamkara; Certificate of  
Honour from the President of  
India.**



**“ബ്രഹ്മസൂത്രപരശ്യോപി ഹേതുരേഭിർ വിതിശ്ചിന്തൈഃ”**

എന്നു പറഞ്ഞിരിക്കുന്നത് ബാലരായണ പ്രണീതമായ ബ്രഹ്മസൂത്രങ്ങളെ ഉദ്ദേശിച്ചാണോ എന്നുള്ള കാര്യവും വിശദീകരിക്കുകയായിത്തന്നെയിരിക്കുന്നു. “പോരെയും ചില ന്യായപ്രതിപാദകങ്ങളായ ഗ്രന്ഥങ്ങൾ സരേശപരകൃതങ്ങളായതല്ലെന്നുള്ളതു് ഭാഷ്യകാരനായ ഭഗവാൻ ആദിശങ്കരനോടുകൂടിയുള്ള അദ്വൈതത്തിന്റെ സംവാദത്തിൽനിന്നു ഊഹിക്കാവുന്നതാണു്”

സരേശപരൻ മണ്ഡനമിത്രൻ വിശ്വപ്രസാദ് ഉച്ചൈകാലാഭ്യൻ ശ്രീകണ്ഠൻ വെട്ടുതി എന്നീ ആചാര്യന്മാരുടെയും മറ്റാളുടെതാണെന്നും അല്ലെന്നും അഭിപ്രായഭേദങ്ങളെക്കുറിച്ചും ആദ്യം പാശ്ചാത്യർ പേരുകൾ കൊടുത്തതെന്നു എന്നു അനുഭവത്തിലുള്ളതായിട്ടായിട്ട് അംഗീകാരമുണ്ടു് സരേശപരൻ വേദാന്തശാസ്ത്രത്തിൽ പ്രതിപത്തി രഹിതനായ വൈഷ്ണവ കർമ്മവാദിയായിട്ടാണു് ആദ്യം സിദ്ധിച്ചിരുന്നതു് പിന്നീട് തുറിയപ്രാദീപ്ത സ്വീകരിച്ചു് ഭഗവാൻ ആദിശങ്കരന്റെ ശിഷ്യനും വരിച്ചു ബ്രഹ്മവാദിയായി പരിവർത്തിതനായിട്ടു്

രണ്ടാമതും ആദിശങ്കരൻ ദൈവപരമായ നിയോഗാത്മസാരം വിരോധവാദിമാർ വാദിക്കുന്നവാനായി ക്ഷണിപ്പാപരത്തിലേക്കു പുറപ്പെട്ടാൻ നിശ്ചയിച്ചു. അക്കാലത്തിൽ കർമ്മവാദികളായ മിശാസകന്മാരിൽ മണ്ഡനം ഉച്ചൈകാലാഭ്യൻ എന്ന പ്രമുഖനും അത്രാധികാരിഗ്രന്ഥകൃത്തും ആയ കർമ്മവാദിമാരുടെയെന്നു കരുതുന്നവരുമായി വാദത്തിൽ ഭേദമില്ലെന്നു കരുതി താഴെക്കാണുന്നവർ വാദിച്ചതായ പ്രമാണങ്ങളെ പ്രാപിച്ചു് തിരഞ്ഞെടുത്തതിൽ വിശദീകരിച്ചതും കർമ്മവാദിമാരുടെ അപ്രമാണ ഗുണമുള്ള പ്രമാണമായ കർമ്മവാദം തീർന്നായി ഉദിച്ചതിൽ പ്രാപിച്ചിരിക്കുന്നതായി വൈകുണ്ഠപാശ്ചാത്യരോട് രണ്ടു ആദിശങ്കരൻ ഉപാദേശം കൈമാറുന്നവരിൽനിന്നു മറ്റൊരു കർമ്മവാദി ഉപാദേശം ശിഷ്യശബരൻ എന്നവർക്കു നിന്നിരിക്കുന്ന പാശ്ചാത്യവാദിന കണ്ടിട്ടു് പാടിപ്പറയുന്നതായി പൂർവ്വം നോക്കുന്നിട്ടു് സപര്യം സ്വീകരിക്കുന്നതും ആദിശങ്കരൻ ഉപാദേശോടു് തുല്യമായിട്ടു് പ്രാപിക്കുന്നതും ആൻ വിശ്വാസികൾക്കു വന്നിട്ടു് താഴെ കാണുന്ന സ്ഥാപിക്കുന്നതായി വന്നിരിക്കുന്നതായി പാശ്ചാത്യർ പ്രാപിച്ച ഉപാദേശം “മുഖ്യം നാമോ വാദനാമിതി എന്നു് ശരീരത്തെ ഉദാഹരിച്ചു് ഉദാഹരിച്ചാൽ നാമം നിശ്ചയിച്ചിരിക്കുന്ന

നിശ്ചയത്തിന് മേൽ വരുത്തുന്നത് ഉചിതമല്ല അദ്വൈതമാത്രം ഒരു  
തന്നെ നിങ്ങൾക്ക് സ്ഥാപനീയമായിട്ടുള്ളതുകിൽ വിശ്വരൂപൻ  
എന്ന ലോകത്തിൽ വിദ്യാഭ്യാസം എന്റെ അറിവ് ആയ  
ജ്ഞാനമിത്രം വാദത്തിൽ ജയിച്ചാലും അവൻ യാതൊരുപരി  
ഷ്കാരപ്രദവനായി മഹാഗുഹിയായി കണ്ഠവാദിയായി മഹിഷാസുരനാശ  
ത്തിൽ താഴെനിൽക്കുന്ന അവനെ ജയിച്ചാൽ ലോകം ജയിച്ചതായി  
ഭവിക്കും” എന്നു പറഞ്ഞതിട്ട് ആദിശങ്കരന്റെ സ്വരൂപത്തെ ശരിച്ച്  
കൊണ്ടു പ്രാണശ്വാസം ചെയ്തു പിന്നെ ആദിശങ്കരൻ മഹിഷാസുരിയിൽ  
ചെല്ലുകയും അവിടെ ജ്ഞാനമിത്രം ഗുഹാരോഷിപ്പിച്ചപ്പോൾ  
വാതിൽ അടച്ചിരിക്കുന്നതായി കണ്ടിട്ട് ആകാശമാഗ്നിയുടെ ഗുഹ  
ത്തിനകത്തു പ്രവേശിക്കുകയും ചെയ്തു അപ്പോൾ ശാലകാശ്വത്തിൽ  
സൂര്യം പ്രവർത്തിച്ചുകൊണ്ടിരുന്ന മിത്രം ഇങ്ങനെ അകത്തുവന്ന  
യതിവശം ആരായിരിക്കുമെന്നായിച്ചുകൊണ്ട് ആശ്ചര്യഭരിതനായി  
അദ്വൈതം വിചാരിക്കുകയായി അവിടെ വന്നിരിക്കുന്നതായുള്ള വിവരം  
മോശിച്ചറിഞ്ഞു വേദാന്താത്മകാത്മകാത്മകാത്മകനായ മിത്രം വാദം  
അധികനായി സമ്മതിച്ചതനുസരിച്ചു രണ്ടു പേരും വാരം ഇടങ്ങി ദിവ  
സങ്ങൾ വൃത്തിയാക്കി വാദത്തിൽ തോല്ക്കുന്നത് സന്യാസം  
വിട്ടു ഗുഹസ്ഥനായും അതുപോലെ ഗാർഹസ്ഥ്യംവിട്ടു സന്യാസിയായും  
ഭവിക്കണമെന്നായിരുന്നു തമ്മിൽ കരാർ ഒടുവിൽ മിത്രം വാദത്തിൽ  
പരാജിതനായി ആയതുകൊണ്ട് ആദിശങ്കരൻ പരീക്ഷണപ്രാപ്തി  
നായ മിത്രം പ്രതിജ്ഞാനുസാരം സന്യാസഭിക്ഷയെ നല്കി

“സന്യാസഗുഹ്യവിധിനാ സകലാനി ഗുഹ്യം—  
ബുദ്ധനായ ശങ്കരഗുരുർ വിദ്യേഷ്യസു കർവൻ  
കണ്ഠേ ഹൃദയ കീമപി കർമ്മസീതി വാക്യം  
കണ്ഠേ ജപനീഖിലസംസ്കൃതി ദുഃഖഹാരനഃ”

എന്നാണ് അദ്ദേഹം മായവിത ശങ്കരവിജയത്തിൽ പ്രസ്താവിച്ചിരിക്കുന്നത്.  
അദ്വൈതമുള്ള ജ്ഞാനമിത്രം സ്വാംശമാകുമ്പോൾ ചിലപ്പോൾ ആദിശങ്കര  
ന്റെ ശിഷ്യരും സ്വീകരിച്ചു ഇങ്ങനെ ശിഷ്യഭാവത്തിൽ കഴി  
യുന്ന സന്യാസരത്നം ഇതല്ല പ്രതിപന്നനായി തന്റെ ഭാഷ്യത്തിന്  
വാതിൽക്കൽ ചെവിമാർ പ്രാപ്തിപ്പെട്ടു കൂടിയ നോക്കാമെന്നു പറഞ്ഞു  
സന്യാസരൻ നിർഗതനായപ്പോൾ ചിത്തശാലികളായ ശിഷ്യന്മാർ  
നേരിട്ടുകൂടി ശേഖരപാദങ്ങളെ മുമ്പിൽവെക്ക “വളരെക്കാലം കർമ്മ





മാഷസാധനമായ ആയുധവിപണനത്താൽ ഉദിക്കുന്നതിന് മുമ്പ് ന്യായനിലനിർത്തലായ കർമ്മങ്ങൾ അവസാനിപ്പിക്കണമെന്നും “വിവിധവിധത്തിൽ” കൂടിയും “ചോരപട”കൾ കർമ്മങ്ങൾ ഉൾക്കൊള്ളുന്ന സാമ്പത്തികമായ കാര്യങ്ങൾ അന്വേഷിക്കണം. നമ്മുടെ ഉദ്ദേശ്യങ്ങൾ പൂർത്തീകരിക്കാൻ ആവശ്യമായ സാമ്പത്തികമായ കാര്യങ്ങൾ അന്വേഷിക്കണം.

സംഹിതോപനിഷദാംമേയിൽ സാധാരണശാന്തി ഉദാഹരിക്കപ്പെട്ടു. ഇപ്പോൾ അതിന്റെ അവസാനത്തിൽ സമുപവിദ്യയെപ്പറ്റി പറഞ്ഞിരിക്കുന്നതിനാൽ അതിനുള്ള അസാധാരണശാന്തി പ്രസ്താവമാകുന്നു. അതായത് അപരവിദ്യയെ അർത്ഥിക്കുന്ന ശിഷ്യനും അതിനെ ഉപദേശിക്കുന്ന ആചാര്യനും ഉള്ള പരസ്പരം വല്ല കാരണവശാലും ദേഷ്യത്തിൽ പരിണമിച്ചാൽ അതിന്റെ ഉപശാന്തിയ്ക്കായി “ശം നോ മിത്ര” ഇതാദി ശാന്തി ഇവിടെ പറയപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. ഈ പ്രസന്നനായിത്തന്നാൽതന്നെ അദ്ദേഹം ഉപദേശിച്ചത് ശം ദേഷ്ടാദിരഹിതനായ ശിഷ്യനു സഹജമാവും ആയതിനാൽ ആ ചര്യയെന്ന പ്രസന്നനാക്കിത്തീർന്നതിൽ ശിഷ്യൻ ശ്രദ്ധാലുവായിരിക്കണം.

ശിഷ്ടാവല്ലി കഴിഞ്ഞാൽ അടുത്ത ഞെ വല്ലികളിൽ നിർമ്മുഖ വിദ്യയെപ്പറ്റിയുള്ള പ്രസ്താവനകളാണ് പ്രതിപാദ്യമായിരിക്കുന്നത്. അതിൽ ഭട്ടവല്ലിയെ ആശ്രയിച്ച വാത്മികകാരൻ പറഞ്ഞിട്ടുള്ള ചില കാര്യങ്ങൾ ഇവിടെ പ്രസ്താവിക്കുകയുള്ളൂ—

“അഹം ബ്രഹ്മസ്മി—പരബ്രഹ്മത്തോടു ഞാൻ ഏകീഭവിക്കുന്നു” എന്നുള്ള ശ്രേഷ്ഠമായ ജ്ഞാനം മോഹം വിവർത്തമാകുന്നു. സകാര്യം ജ്ഞാനനിവർത്തകമായ ബ്രഹ്മത്തെകരുതുന്നതാണെന്ന സാധനമായുള്ളതിനെ ഉപന്യസിക്കുവാനായിട്ടാണ് ഭട്ടവല്ലി പ്രവൃത്തമായിരിക്കുന്നത്. ഈ വല്ലിയിലെ ആത്മപ്രതിപാദകങ്ങളായ വിധയങ്ങൾ ശിഷ്യചാര്യ സംവാദരൂപമെന്ന ഉപനിഖണ്ഡങ്ങളായിരിക്കുന്നു. മോശങ്ങളിൽ വ്യാവൃത്തകരണനായി ശ്രദ്ധാഭക്തിപുരസ്സരനായി ശ്രദ്ധബുദ്ധിയായി ഭട്ട ബ്രഹ്മവിദ്യയെ ഉപദേശിക്കുവാൻ ഗുരുവായ വരുന്നതോട് അഭ്യർത്ഥിക്കുന്ന ബ്രഹ്മസ്വരൂപ വിവക്ഷണിമിത്തമായിട്ടാണ് അന്ന പ്രാണാദി സങ്കീർത്തനം. “യതോവാ” ഇതാദി ശ്രുതിവാക്യത്തിൽ ജഗദ്ഭൂതപത്നിസ്ഥിതിമയം കാരണം ബ്രഹ്മം എന്ന ബ്രഹ്മത്തിന്റെ രടസ്ഥപക്ഷണമാണ് പറയപ്പെട്ടിരിക്കുന്നത്. പിതാവു പറഞ്ഞില്ലെങ്കിലും ഭട്ട ബ്രഹ്മോപഖണ്ഡത്തിനായി തപസ്സനുഷ്ഠിച്ച എന്തെങ്കിലും ഒന്നാൽ തപസ്സു ബ്രഹ്മജ്ഞാനത്തിന്നു സാധകതമാകുന്നു. ഭട്ട ആദ്യം അന്നാദികളായ പലതിന്മേയും ബ്രഹ്മമായി പറയുകയും അപ്പൻ അതിനെയെല്ലാം നിരാകരിക്കുകയും വിദ്യയും വീദ്യയും തപസ്സനുഷ്ഠിച്ച് മടുവിൽ “ആത്മാ ബ്രഹ്മേതി വ്യജാനാത്” എന്നു പറഞ്ഞാലിടം ബ്രഹ്മജ്ഞാന സമ്പന്നനായിത്തീരുകയും ചെയ്യും.

### SRI SAMKARA

I take refuge in Samkarācārya;  
In Him, Who has reduced Māyā to servitude—  
that Māyā who makes my clear mind turbid  
with the slime of doubts.

### SRI SURESVARA

In Him Who, with awakened Knowledge,  
Sees the universe as but shaped with Māyā;  
In Him whose nature is all-pervasive;  
In Him, the Vārtikakāra, I take refuge.

[Note:—The Malayalam paper is continued on next page.]

നാലു വേദസംഹിതകളും അവയുടെ അനുബന്ധങ്ങളായി ആവിർഭവിച്ച ബ്രാഹ്മണഗ്രന്ഥങ്ങളും ആരണ്യക ഗ്രന്ഥങ്ങളും പിന്നീട് ഹായ ഉപനിഷത്തുക്കളും “ചേർന്നതാണ്” ഔപനിഷത്തുക്കൾ എന്ന് പറയപ്പെടുന്നത്. അവയിൽ ഉപനിഷത്തുകൾ ഒഴികെയുള്ള സംഹിതാഗ്രന്ഥങ്ങളായ മന്ത്രങ്ങൾ വെറും കർമ്മപരങ്ങളാകുന്നു. സംഹിതാഗ്രന്ഥങ്ങളായ മന്ത്രങ്ങൾ കർമ്മങ്ങളിൽ വിനിയോഗിക്കുന്ന പ്രതിപാദിക്കുന്നവയാകുന്നു ബ്രാഹ്മണങ്ങളും ആരണ്യകങ്ങളും. അവ ചടങ്ങുകളെ വ്യാജീകരിക്കുകയും പ്രതിപാദിക്കുന്നതുകൊണ്ട് പിന്നീട് ആവിർഭവിച്ച കല്പസൂത്രകാരന്മാരായ ആശചാര്യന്മാരായി കർമ്മങ്ങളെ ഹൃദ്യമെന്നും ശ്രാതമെന്നും രണ്ടായി വിഭജിച്ചു അവയുടെ ചടങ്ങുകളെയും അവയ്ക്കു വിനിയോഗമുള്ള മന്ത്രങ്ങളെയും പ്രതിപാദിച്ചു തുടങ്ങി. അതിൽപിന്നെ ദൈമിനി ശബരസ്വാമി കുമാരിലഭട്ടൻ പ്രഭാകരഗുരു തുടങ്ങിയുള്ള മീമാംസകന്മാർ ഇപ്പറഞ്ഞ അടിസ്ഥാനത്തിൽ ആദ്യമായെല്ലാം കർമ്മപരമാണെന്നും “കർമ്മംകൊണ്ടാണ്” അദ്ധ്യയേ നിശ്ശ്രേയസാദികൾ സിദ്ധിക്കുന്നതെന്നും സ്ഥാപിച്ചുകൊണ്ടു കർമ്മവാദികളെ വശീകരിച്ചു പ്രബലന്മാരാക്കുകയും അങ്ങനെ കുറെക്കാലം കഴിയുകയുണ്ടായി. അങ്ങനെയുള്ള കർമ്മവാദം കേരളത്തിൽ നമ്പൂരിമാരുടെയടിയിൽ വളരെ പ്രചരിക്കുകയും അത് പ്രഭാകര എന്ന പേരുള്ള പണക്കിടികൾ അക്കാലത്തിൽതന്നെ കർമ്മവാദികളിൽ ശ്രേഷ്ഠന്മാർ നല്ലിക്കൊണ്ടിരുന്നതും ചരിത്രപ്രസിദ്ധമാണ്. ഇന്നും അതിന്റെ കിഞ്ചിത്തമായി നമ്പൂരിമാർ വേദാന്തമാർഗ്ഗത്തിൽ പ്രതിപത്തിയില്ലാതെ വെറും കർമ്മികളായിത്തന്നെ ജീവിച്ചുവരുന്നത് നമ്മുടെ പ്രത്യക്ഷമാകുന്നു.

കർമ്മവാദികളിലും ഐക്യശൈലികളായ ചില അർവാചീനന്മാർ സേശചരമീമാംസകന്മാരും, ഭൂരിപക്ഷക്കാരായ മറ്റുള്ളവർ കർമ്മത്തിന്നു പ്രാധാന്യം വശീകരിച്ചുകൊടുത്തിട്ട് കർമ്മത്തിൽ ഉപായോദ്യമുള്ള ശബ്ദാത്മകമായ മന്ത്രത്തിനും മഹത്വം കല്പിച്ചു ദേവത ശബ്ദമായി ആണെന്നും അതിന്നു ഉച്ചാരണം അദ്ധ്യയേ നിശ്ശ്രേയസാദി സാധകമാണെന്നും പ്രതിപാദിച്ചുവന്നതിനാൽ നിരീശ്വരമീമാംസകർ എന്ന പ്രസിദ്ധി സ്ഥാപിച്ചുവന്നു. ആകുന്നു ഇതിലും കവിഞ്ഞ് ശബ്ദാത്മകമായ വേദംതന്നെ ബ്രഹ്മമെന്നും സ്വാധ്യായാരംഭത്തിൽ നിത്യമേന ഉച്ചരിക്കപ്പെടേണ്ട ഭാഗ്യംതന്നെ ബ്രഹ്മമെന്നും പ്രസ്താവിക്കുന്ന കർമ്മികളും വേദാന്തികളും ആഭിർഭവിച്ചുതുടങ്ങി. കുമാരിലഭട്ടനോടു സാമ്യം വഹിക്കുന്നതും സുപ്രസിദ്ധനായ ഒരു നിവൃത്തിവാദിയായി പരിചിതനായിട്ട് ആദ്യായിരുന്നു സുരേശ്വരൻ.



എന്നിദ്യദിയാൽ കർത്തൃമനിയും പ്രസ്താവിച്ചിരിക്കുന്നതു നോക്കുകവികളെന്താൽ കാളിദാസൻ ശബ്ദം നാദം സ്വോദം എന്നുള്ള ഉപാധികളിൽനിന്നും കടന്നു നിൽപാതികമായ ശുദ്ധാദ്വൈതമാർഗ്ഗത്തെ സ്വഗ്രന്ഥങ്ങളിൽ സൂചിപ്പിക്കുന്നുണ്ട് വിക്രമോർവശീയ നാടകത്തിലെ നാദിപദ്യം ബ്രഹ്മസൂത്രത്തിലെ ഭാഗോ അദ്ധ്യായത്തിലും പ്രതിപാദ്യമായിത്തീർന്നിരിക്കുന്ന സമന്വയം അവിരോധം സാധനം ഫലം എന്നീ കാര്യങ്ങളെ നാലുപാദങ്ങളിലായി പ്രതിപാദിക്കുന്ന ശാകുന്തളത്തിലെ ഭരതവാക്യഗതമായ,

“മോചി ച ഷപതതു നീവലോഹിത  
പുനർഭവം പരിഗതശക്തിരാത്മഭൂഃ”

എന്ന ഭാഗത്തിൽ പുനരാവൃത്തിരഹിത ശാശ്വത ബ്രഹ്മലോകാവസ്ഥയെ കാളിദാസൻ ആഗ്രഹിക്കുന്നതായി പ്രസ്താവിച്ചിരിക്കുന്നു അതുപോലെ കമ്മാസംഭവത്തിലെ

“പ്രകൃതം വിനിശ്ചക്കാത്മാ കഥം ന ശ്യാതുർമഹസി”

എന്ന ഭാഗം “മൈത്യാശോ ജീവഹാസക” ഇദ്യദിയാൽ അദ്വൈത മർപ്രമയത്തെ ആശ്രയിച്ച് വിരചിക്കുകയും അതുപോലെ മാളവി കാഗ്നിമിത്രം നാടകത്തിലെ നാദിപദ്യവും തൃശിംഹതാപിനൃപനിയത്തിൽ ഏഷണാത്രന്മാർജ്ജനം സന്മാർഗ്ഗലോകത്തിന്നു വഴി തെളിയിക്കുന്ന പാഞ്ഞിട്ടുള്ളതിനെ വൃഷഭമാക്കുന്നു കാളിദാസൻ പിന്നീടുണ്ടായ ഗ്രന്ഥപാദാദികളായ ആചാര്യന്മാരും അദ്വൈതവാദികളായിരുന്നു ആദിശങ്കരൻ അവതരിപ്പിച്ചതാകട്ടെ നിർവ്വിശേഷവിഭാഗങ്ങൾ അശേഷവിശേഷ പ്രകൃതീകം — നിത്യശുദ്ധബുദ്ധകത സ്വഭാവം — സൂചിപ്പിക്കുന്നവനും എന്നല്ലാം പാശ്ചാത്യ പരബ്രഹ്മം ഒന്നാണെന്നു ഏകമദ്ധ്യവീചിതം ബ്രഹ്മ എന്ന സിംഹാന്തത്തെ സ്ഥാപിക്കുന്ന ശുദ്ധാദ്വൈത പ്രസ്ഥാനം ഭൂയസ്സലഗാതിയിൽ അങ്ങിനെ ആക്കിത്തീർക്കുന്നതിന്നു അദ്വൈതത്തിന്നു നാലു പ്രധാന ശിഷ്യന്മാരും വിശദിച്ചു അവരിൽ കമ്മന്ദകം ഉപേക്ഷിച്ച ബ്രഹ്മവാദിയായിത്തീർന്ന സരോജനം കാണിക്കുന്നതാകുന്നു

ശ്രദ്ധന — 7 ന്ന — നിദിദ്ധ്യാസനങ്ങളാല വിദ്യേതമായി ആത്മീയമായ ഉണർവിനെ വർദ്ധിപ്പിക്കുന്നതായെന്നു ആദിശങ്കരന്റെ പ്രധാന ലക്ഷ്യത്തെ വീട്ടു അർത്ഥവർത്ഥമായ അദ്വൈത ഗ്രന്ഥകാര

യാർ പലരും യുക്തിവാദനിരതരായും വാക്യാർത്ഥവസ്തുതയ്ക്ക് പരരായും  
മാശിപിടിച്ചു പ്രവർത്തിച്ചു ഈ ശോഭനമായ അദ്വൈത പ്രസ്ഥാനത്തെ  
യുക്തികോശിണിത്തിട്ടെന്ത് എന്ന കാര്യവും ഇവിടെ പ്രസ്താവനയെ  
അർഹിക്കുന്നു.

സുരേശ്വരന്റെ വാഞ്ചിതം ശരീരത്തിൽ അവിടവിടെയുണ്ടാകുന്ന  
പുണ്ണിന് 'ഭട്ടപ്പാസ്ത്രീ' ഇടുന്നതുപോലെ ഇപതിഷത്ഭാഷ്യ ശരീരത്തിന്  
അവിടവിടെയുണ്ടായ വീചികീടങ്ങളെ ചികിത്സയാകുന്നു മാത്രമല്ല  
ശ്രുതിവചനങ്ങളെ അപ്പാടെ വിശ്വസിച്ചു വെറും യഥാസ്ഥിതിക  
അഭിപ്രായത്തിലുള്ളവർക്ക് സുരേശ്വരന്റെ ഈ ശ്രുതി-അസംഗതങ്ങളും  
അഭിപ്രായത്തിലുള്ളവർക്ക് സുരേശ്വരന്റെ ഈ ശ്രുതി വിശ്വാസം  
അനാവശ്യങ്ങളും ആയ പ്രതിപാദനങ്ങളെക്കുറിച്ചു ഈ ശ്രുതി വിശ്വാസം  
അഭിപ്രായത്തിലുള്ളവർക്ക് ഈ പരിഷ്കൃത മേഖലയിൽ ജീവിക്കുന്ന  
യുക്തിവാദികളും ശാസ്ത്രജ്ഞന്മാരും വ്യവസായികളും ആയ സാധാ  
രണ ജനങ്ങൾക്കും തലമുറകളെല്ലാം വാങ്ങിക്കെട്ടിൽ ഒരു വിചാരവും  
അനുസ്മരണയോടുകൂടി പ്രതിപാദിക്കപ്പെട്ടിട്ടില്ല. ശ്രുതിവാക്യങ്ങളെ  
ഉദ്ധരിച്ചുകൊണ്ട് പറഞ്ഞുതിന്നെത്തന്നെ പൂർവാപര വിരുദ്ധമായും  
ജാഗ്രിയം മറിച്ചും വായനക്കാർക്ക് ഒന്നും നിർണ്ണയിക്കാൻ വളരെ  
പരയുക എന്ന ഉഷ്ണം ഗ്രന്ഥത്തിൽ ആചാര്യന്മാരും കാണാവുന്നതാണ്.  
അവിടവിടെ ഉദ്ധരിച്ച ഉദ്ധരണികൾ ചെല്ലക്കൊണ്ടുള്ള അഭിപ്രായ പ്രക  
ടനങ്ങളും വിരോധങ്ങളെല്ലാം തീർത്തുകൊണ്ട് വാങ്ങിക്കെട്ടിൽ പ്രവേശം  
കിട്ടുന്നതെങ്കിൽ, അധികാരി ലൗകിക പരിജ്ഞാനരഹിതനായി സന്താ  
പന ധർമ്മ സമ്പ്രദായത്തിൽ സദാ പ്രവർത്തിക്കുന്നവനായിരിക്കണം.  
അവസ്ഥയിൽ അധികാരിക്ക് ആചാര്യന്റെ ഗുണവിശിഷ്ട പ്രായോഗ  
ികത ഈ മാതൃകയിൽ ഗ്രന്ഥങ്ങളിൽ ചരിത്രം സിദ്ധമാകും.  
വാങ്ങിക്കെട്ടിൽ,

“ശുഭാനന്ദകാന്ത നിബിഡാഹിത ചേതസോ/ഭം  
പ്രവചനമുത്സാഹ നിജോപസംഗമോ/ഭം  
പ്രവചനമയാ ഇതിഹാസം തതഃ/ഭം  
യം ദേവദക്ഷജയം പ്രാപിതാനി സോ/ഭം

എന്നിങ്ങനെ സുരേശ്വരൻ, ഭട്ടപ്പാസ്ത്രീയർ ത്യാഗനിഷ്ഠന്മാർ താനന്തര  
ദേവാനാട് എഴുതുന്ന പ്രാചീനഗ്രന്ഥം ഈ ഭാഗത്ത് ഒന്നും രക്ഷി  
ക്കപ്പെട്ടിട്ടില്ലാത്ത പ്രാചീനഗ്രന്ഥപോലെ വാടും മണ്ണിലും പ്രാർഥിച്ചു  
കൊണ്ടു വിരജിക്കുന്നു

(Summary)

# SUREŚVARĀCĀRYA AND TAITTIRĪYA BHĀṢYA VĀRTIKAM

(V. V. Sarma)

Sureśvara, called the Vārtikakara is the author of one of the *Siddhis*—the *Naiṣkarmya Siddhi*; the others being *Brahma Siddhi*, *Iṣṭasiddhi* and *Advaita siddhi*—all the four are of advaita philosophy. After a brief sketch of Sureśvara the author examines the central points in the *Bhāṣya* of Vallis, and explains the importance of the *mahāvākyas* claiming *Jīva-Brahma aikya* and of *Jnana marga* and *bhakti marga*.



# श्रीसुरेश्वराचार्य और नैष्कर्म्यसिद्धि

—डा० मण्डनमिश्र, नयी दिल्ली.

शङ्कराचार्योत्तर अद्वैत वेदान्त सम्प्रदाय में चार सिद्धियों का प्रमुख स्थान माना जाता है, वे हैं मण्डनमिश्र की ब्रह्मसिद्धि, सुरेश्वराचार्य की नैष्कर्म्यसिद्धि, विमुक्तार्त्ता की इष्टसिद्धि, और मधुसूदन सरस्वती की अद्वैतसिद्धि।

ब्रह्मसिद्धिकार मण्डनमिश्र ने ज्ञानकर्म समुच्चय पर जोर दिया है जब कि नैष्कर्म्यसिद्धिकार ने ज्ञानकर्म समुच्चय का तीव्र विरोध किया है। विमुक्तार्त्ता ने इष्टसिद्धि में शङ्कर के ही सिद्धान्त का विशदीकरण किया है। मधुसूदन सरस्वती ने नैव्यायिक शैली से ही न्याय मत पर तीव्र प्रहार करके उसे छिन्न-भिन्न करने का प्रयास किया है।

सुरेश्वराचार्य की सिद्धान्त विवेचना के पूर्व मण्डनसुरेश्वरैक्य सम्बन्ध में चली आ रही किंवदन्ति पर विचार करना आवश्यक प्रतीत हो रहा है। आचार्य मण्डनमिश्र विस्तरूप सुरेश्वर को एक ही व्यक्ति माना जाता है। परन्तु आचार्य मण्डनमिश्र और सुरेश्वर एक ही व्यक्ति थे या भिन्न भिन्न यह बात अभी विवादप्रस्तुत ही है। कुछ विद्वानों ने ब्रह्मसिद्धि और नैष्कर्म्यसिद्धि की तुलना करते हुए, उन के सिद्धान्तों में मत भेद प्रदर्शित करते हुए मण्डन-सुरेश्वर के ऐक्य का तीव्र खण्डन किया है। उन विद्वानों के अनुसार आचार्यमण्डन और आचार्य सुरेश्वर के सिद्धान्तों में निम्नांकित भेद है।

मण्डनमिश्र दृष्टिस्त्रिवाद के पोषक है। मण्डनमिश्र के अनुसार अविद्या का आश्रय जीव है ब्रह्म अविद्या का विषय है। सुरेश्वराचार्य ब्रह्म को ही अविद्या का आश्रय और विषय दोनों मानते हैं। जगत् प्रपञ्च केवल व्यक्तिगत कल्पना मात्र नहीं है, इसका समष्टिगत वैयक्तिक आधार है। आगे चलकर इस भेद के कारण अद्वैत सम्प्रदाय में दो मुख्य विचारधारायें प्रचलित हो गयीं, वाचस्पति मिश्र की भामती विचारधारा और प्रकाशात्मा की विवरण विचारधारा। पहली विचारधारा मण्डन के मत का समर्थन करती है, जब कि दूसरी सुरेश्वराचार्य के मत का समर्थन करती है।

मण्डनमिश्र और सुरेश्वर के मत में दूसरा अन्तर यह है कि आचार्य मण्डन प्रसंख्यानवाद के समर्थक हैं जब कि सुरेश्वर प्रसंख्यान या उपासना को गौण मानते हैं। उनके अनुसार महावाक्य-जन्य ज्ञान स्वयं निर्विकल्पक और अपरोक्ष होता है, और इसलिए वही परम पुरुषार्थ मोक्ष का साक्षात् कारण है। सुरेश्वराचार्य के अनुसार जिस प्रकार 'दशमस्त्वमसि' इस वाक्य द्वारा उत्पन्न ज्ञान अपरोक्ष है उसी प्रकार 'तत्त्वमसि' आदि महावाक्य जन्य ज्ञान स्वतः अपरोक्ष है और बिना किसी उपासना की अपेक्षा रखते हुए अविद्या का नाश करके परमानन्द रूप मोक्ष का साक्षात् कारण होता है। इसके अतिरिक्त निम्न बातें भी दोनों में भेद सिद्ध करती हैं।

मण्डनमिश्र विवेक मुक्ति मानते हैं सुरेश्वराचार्य के लिए जीवमुक्ति भी वास्तविक मुक्ति है।

मण्डनमिश्र विपरीत ख्याति और सुरेश्वराचार्य अनिर्वचनीय ख्याति को मानते हैं।

इस प्रकार सिद्धान्तों के भेद के आधार पर विद्वान लोग आचार्य

मण्डनमिश्र और सुरेश्वराचार्य को भिन्न व्यक्ति मानते हैं परन्तु प्रचलित मान्यता के अनुसार सुरेश्वराचार्य ही पूर्वाश्रम में मण्डनमिश्र थे और जो आचार्य शङ्कर से शालार्थ में पराविन होकर उनके शिष्य हो गये थे। हो सकता है, ब्रह्मसिद्धि उनके संन्यास ग्रहण करने से पूर्व का ग्रन्थ हो, और बृहदारण्यकवार्तिक तथा नैष्कर्म्यसिद्धि संन्यास लेने के बाद के। संन्यासग्रहण करने के पश्चात् वे अपने गुरु से प्रभावित होकर उनके अनुयायी हो गये हो। यदि कोई व्यक्ति किसी महापुरुष से प्रभावित हो जाय तो महापुरुष के विचारों की छाया उस पर अवश्य ही पड़ती है। और सुरेश्वराचार्य तो आचार्य शङ्कर के साक्षात् शिष्य थे, यदि उनका मत परिवर्तन हो गया हो तो आश्चर्य क्या ?

कुछ भी हो, नैष्कर्म्यसिद्धि और ब्रह्मसिद्धि में भेद है ही। नैष्कर्म्यसिद्धि निष्क्रियात्मक रूप अवस्थान लक्षण नैष्कर्म्य की निष्पत्ति है। यह 'सर्वकर्मसंन्यासपूर्वकेण सम्यग्दर्शनेन लभ्या सवो मुक्तिः' इस प्रकार गीता भाष्य में प्रतिपादित निर्वचन को लेकर ही हो, ग्रन्थकार का प्रतिपाद्य बड़ी होने से उसने अपने ग्रन्थ का बड़ी नामकरण किया है।

वेदान्तशाखा का प्रकरण होने से वेदान्तशाखा में निरूपणीय सभी विषयों का परिशीलन प्रस्तुत ग्रन्थ में है। और विशेष रूप से 'तत्त्वमसि' 'अहं ब्रह्मास्मि' इत्यादि महावाक्यों से ही अपरोक्षानुभूति होती है; इस सिद्धान्त का स्पष्ट और तीव्र रूपसे प्रतिपादन किया गया है।

इस ग्रन्थ के प्रणेता आचार्य शङ्कर के शिष्य थे इसमें कोई सन्देह नहीं है। 'श्रीमच्छङ्करपादपञ्चयुगलं संसेव्य' (४-७४) तस्मादेव 'प्रकरणगुणनिधेर्वेदान्तदीप्तां विवां प्राप्य कारुण्यात् ताम्रवोचं जनिमृतिनिवह-ध्वस्तये हृ खितेभ्या' (४-७६) 'ज्ञानं व्याकृतमप्यन्यैर्वक्ष्ये गुर्वनुशिक्षया'

(१-३) इस प्रकार ग्रन्थकार ने स्वयं ही आचार्य शङ्कर के शिष्यत्व की पुष्टि की है और गुरु की शिक्षा से ग्रन्थ का प्रणयन करने में प्रवृत्त है। तैत्तिरीयभाष्यवार्तिक से इनका नाम सुरेश्वराचार्य था इसकी पुष्टि हो जाती है।

बृहदारण्यकभाष्यवार्तिक में तथा तैत्तिरीयवार्तिक में नैष्कर्म्यसिद्धि के बहुत से श्लोक, अन्तर्गर्भित दिखलाई पड़ते हैं। उसमें भी नैष्कर्म्यसिद्धि की ही तरह मशायक्य जन्यज्ञान के बाद मोक्ष के लिए किसी अन्य साधन की आवश्यकता नहीं है। इसी मत का समर्थन किया है। वार्तिककार शङ्करभगवत्पाद के शिष्य सुरेश्वर हैं इसका उल्लेख दोनों वार्तिकों में है। इस से यह बात सिद्ध हो जाती है कि नैष्कर्म्यसिद्धि के प्रणेता ही दोनों वार्तिकों का प्रणेता भी है।

### शैली और विषय

यद्यपि कुछ लोगों का कहना है कि श्लोकों की रचना करने के बाद ही ग्रन्थकार ने स्वयं ही सम्बन्धोक्ति को ग्रन्थ के साथ मिलाया है। उनके लिए

‘सम्बन्धोक्तिरियं साध्वी प्रनिश्चोकमुदाहृता।

नैष्कर्म्यसिद्धेश्चात्वेमां व्याख्यातासौ भवेद्भुवम् ॥ (४-७८)

यह वचन प्रमाण रूप में है। तथापि वेदान्त ग्रन्थकारों के लिए एक साथ ही गद्य-पद्य का निर्माण कोई नई चीज नहीं था। नैष्कर्म्यसिद्धि के पूर्व प्रलसिद्धि भी इसी शैली में निर्मित थी।

ग्रन्थ का प्रतिपाद्य विषय अत्यन्त संक्षेप में सम्बन्धोक्ति में उपस्थित किया गया है। उसका विस्तार ग्रन्थ में है—यहाँ संक्षेप में कुछ विषयों का विवेचन करेंगे।

## अविद्या-माया

सुरेश्वराचार्य अविद्योपादानभेदवादी मण्डनमिश्र तथा वाचस्पति मिश्र से इस विषय में सहमत नहीं हैं। उनके अनुसार ब्रह्म ही अविद्या का आश्रय और विषय दोनों है। अविद्या का आश्रय जीव नहीं हो सकता। क्योंकि जीव स्वयं अविद्या जन्य है। जीव और जगत् का उपादान कारण होने से अविद्या को मानसिक भ्रम भी नहीं कहा जा सकता है। ब्रह्म ही अविद्या के कारण जीव व जगत् प्रपञ्च के रूप से प्रतीत होता है। अविद्या चिरन्तनी भ्रान्ति है। यह निरालम्बा और सर्वन्याय विरोधिनी है। जिस प्रकार अन्धकार सूर्य को सहन नहीं कर सकता उसी प्रकार अविद्या भी विचार को सहन नहीं कर सकती।

‘सेयं भ्रान्तिर्निरालम्बा सर्वन्यायविरोधिनी ।

सहते न विचारं सा तमो यद्वद्दिवाकरम्’ ॥

(नेष्कर्मसिद्धि ३-६६)

सुरेश्वराचार्य के अनुसार अविद्या के कारण कोई वस्तु न्याय विरुद्ध और घृष्ट नहीं हो सकती। क्यों कि एक ओर तो अविद्या न्याय के सम्पूर्ण प्रमाणों की एवं दर्शन के वस्तुत्व की अत्यन्त अनादर पूर्ण उपेक्षा करती है। और दूसरी ओर प्रज्ञमय बनी रहती है। वस्तुत्व की उपेक्षा करने हुए भी वस्तुत्वमय बना रहना श्रुत्या की चरम सीमा नहीं तो और क्या है ?

अहो धार्ष्ट्यमविद्याया न कश्चिदतिवर्धते ।

प्रमाणं वस्त्वनादृत्य परमात्मेन तिष्ठति ॥

(नेष्कर्मसिद्धि ३-१११)

आचार्य पाशाद, प्रकाशान्ध, और मंगल्या भी सुरेश्वराचार्य की भानि मत्र को ही अविद्या का आश्रय और विषय दोनों मानने हैं।

## आत्मा और ब्रह्म

आत्मा या ब्रह्म ही एक मात्र वेदान्त प्रतिपादित तत्त्व है। यही अधिष्ठा या माया का अधिष्ठान है। यही उसका आश्रय और विषय है। समस्त जगत्-प्रपञ्च इसी पर आश्रित है। सम्पूर्णभेद समस्तद्वैत सर्व प्रपञ्च इसी विशुद्ध अभिन्न अद्वैत और प्रपञ्चातीत तत्त्व पर प्रतिष्ठित है। सुरेश्वराचार्य ब्रह्म को अद्वय मानते हैं। जिस प्रकार विभिन्न भाण्डों के जल एक ही सूर्य के अनेक प्रतिबिम्ब दिखाई देते हैं उसी प्रकार एक ही ब्रह्म उपाधि भेद से नाना प्रतीत होता है। विशुद्ध आत्मा पर जीव-जगत् भेद की कल्पना निर्मल आकाश पर धुँआ, कुहरा, नीलिमा आदि की कल्पना के समान है। निर्विकार तथा अद्वय ब्रह्म ही मानवीय बुद्धि द्वारा अनेक विरूपों और प्रकारों द्वारा व्यक्त किया जाता है। किन्तु ये सब विरूप और प्रकार अपूर्ण होते हैं। मानवी बुद्धि उनका ग्रहण नहीं कर सकती। ब्रह्म के विषय में की गयी कोटिशः कल्पनायें अपूर्ण ही रहेंगी। जिस प्रकार 'सान जन्मान्ध और हाथी' की कहानी में हर एक अन्धा हाथी के किसी अवयव को छूकर हाथी समझ लेता था जैसे एक अन्धे ने हाथी के पैर को छूकर कहा कि हाथी पेड़ के समान है, दूसरे ने हाथी के कान को छूकर कहा कि हाथी सेप के समान है, तीसरे ने हाथी के दाँत को छूकर कहा कि हाथी दीवार के समान है।

‘तदेतदद्वयं ब्रह्म निर्विकारं कुबुद्धिमिः ।

जात्यन्धगजदृष्टेयव कोटिशः परिकल्प्यते' ॥

(नैष्कर्म्यसिद्धि २-९३)

तात्पर्य यह है कि मानव बुद्धि व्यवहार तक ही सीमित है। इसलिए  
[मात्र] तत्त्व बुद्धिगम्य नहीं हो सकता। किन्तु आत्मा स्वयं सिद्ध नित्य  
। यह आत्मा तटस्थ द्रष्टा है न्यायाधीश है। इसको मध्यस्थ मानकर

दार्शनिक लोग, वकीलों की भाँति तर्कज्वर से व्याकुल होकर एक दूसरे को सरदर्द पैदा करने वाले प्रमाणों से मोहित करके अपने अपने बाज़ाल में बाँधने का प्रयत्न किया करते हैं।

इमं प्राश्निकमुद्दिश्य तर्कज्वरभृगातुराः ।  
त्वाच्छिरस्कयचो जालैर्मोहयन्तीतरेतरम् ॥

### ज्ञान और मोक्ष

अविद्या ही संसार है और अद्वय एवं प्रशान्त विद्या द्वारा अविद्या का नाश हो जाना ही मोक्ष है। इस में समस्त वेदांगित्यों का मन्तव्य है। यह ज्ञान अपरोक्ष और असंस्पृष्ट और निर्विकल्पक है। इसी को अपरोक्षानुभूति या खानुभूति कहते हैं। सुरेश्वराचार्य के अनुसार यह ज्ञान स्वयं असंस्पृष्ट निर्विकल्प और अपरोक्ष है और मोक्ष का साक्षात् कारण है। जिस प्रकार 'दशमस्त्वमसि' इस वाक्य से सहसा अपरोक्ष ज्ञान उत्पन्न होता है, उसी प्रकार 'तत्त्वमसि' आदि महावाक्यों से भी सहसा अपरोक्ष ज्ञान उत्पन्न होता है। आचार्य मण्डनमिश्र के ज्ञानकर्म समुच्चय के सुरेश्वराचार्य कट्टर विरोधी हैं। उनके अनुसार कर्म की जननी अविद्या है और ज्ञान का अर्थ है अविद्या का नाश। अविद्या और उसकी निवृत्ति एक साथ नहीं रह सकती, अतः ज्ञानकर्मसमुच्चय असम्भव है। कर्म और ज्ञान बाध्य-बाधक होने के कारण, मेघ और सिंघ के समान एक साथ कभी नहीं रह सकते; और परस्पर विरोधी होने के कारण निशा और सूर्य के समान अन्धकार और प्रकाश के समान उनका समुच्चय असम्भव है।

इस प्रकार के विवेचन से यह स्पष्ट हो जाता है कि श्री सुरेश्वराचार्य और उनकी नैष्कर्म्यसिद्धि का शङ्कराचार्योत्तर अद्वैत सम्प्रदाय में महत्वपूर्ण

स्थान है। श्री सुरेश्वराचार्य के पूरे आचार्य गण्डनमिश्र की ब्रह्मसिद्धि अद्वैत वेदान्त का महत्वपूर्ण और मान्य ग्रन्थ था परन्तु आचार्य गण्डनमिश्र शङ्कराचार्य के उतने निकट नहीं मालूम पड़ते जितने कि सुरेश्वराचार्य हैं। श्री सुरेश्वराचार्य शङ्कराचार्य के साक्षात् शिष्य होने के कारण उन सिद्धान्त शङ्कराचार्य के अद्वैत सिद्धान्त से पूर्ण प्रभावित और समर्थ होने चाहिए। सुरेश्वराचार्य ने शङ्कर मत का समर्थन करते हुए तत्कालीन प्रचलित अद्वैत वेदान्त विपरीत विचार धाराओं का अत्यन्त कुशल पूर्वक खण्डन करके स्वमत की स्थापना की है। इन्हीं की विचारधारा का विकास प्रकाशात्मा से लेकर श्रीहर्ष तक में परिलक्षित होता है।

—x—



# मंडन की जन्मभूमि- परंपरा और प्रमाण

—डा० सचिदानन्द चौधरी

[ यह मेरा सौभाग्य है कि मैंने भी उसी पावन भूमि में जन्म ग्रहण किया जहाँ स्व० मंडन मिश्र के आविर्भाव की बात कही जाती है। अतएव वस्तुसत्य को निकट से देखने का अधिकारी मैं अपने को मानता हूँ। ]

—लेखक

जन श्रुति एवं ऐतिहासिक साक्ष्यों के आधार पर यह ज्ञात होता है कि मीमांसक मंडनमिश्र का निवास-स्थान माहिष्मती नामक गाँव था। इस माहिष्मती को नर्मदा नामक नदी के तट पर अवस्थित बताया जाता है। अनेक विद्वानों का कहना है कि यह माहिष्मती इन्दौर से बालीस मील दक्षिण की ओर नर्मदा नदी के तट पर बसी हुई थी, और इसी स्थान पर मीमांसक गुरुर्ध्व्य मंडनमिश्र ने जन्म ग्रहण किया एवं शंकराचार्य से पराजित हुए। कुछ विद्वानों ने राजगीर को मंडन की जन्मभूमि बताया है तथा माहिष्मती में शंकर द्वारा उनके परास्त होने का उल्लेख किया है। उनके फयानुसार यह राजगीर विहार प्रान्त का नहीं, प्रस्तुत नर्मदा के तट पर स्थित कोई राजगीर नामक स्थान मध्य प्रदेश में है। अनर्घरायण नामक संस्कृत नाटक के प्रणेता मुरारिमिश्र ने माहिष्मती को चेदियों की राजधानी बताया है। जो हो, मंडन की जन्मभूमि माहिष्मती को लेकर ऐतिहासिकों एवं विद्वानों में मतभेद नहीं है।

सत्य तो यह है कि अतीत के गर्त में पड़े ऐतिहासिक स्थानों और व्यक्तियों के संवन्ध में परवर्ती काल में भ्रम फैलते ही हैं। हमें भली भाँति ज्ञात है कि महाकवि विद्यापति को लेकर हाल तक अनेक भ्रम फैले हुए थे। अनेक चोटी के विद्वानों ने उन्हें वंगदेशीय स्वीकार कर लिया, यहाँ तक कि उनकी पदावली की भाषा को भी वंग-भाषा मान लिया गया था। बंगाल में उनके वैष्णव भक्तों का प्रचार-प्रसार एवं चैतन्य महाप्रभु और उनके गौडीय संप्रदाय पर विद्यापति के गीतों का अत्यधिक प्रभाव देखकर इस तर्क को पर्याप्त बल भी मिल गया था। पर आज जब मैथिल पंजीकारों के घर से निःसृत विद्यापति की वंशावली, महाराज शिवसिंह द्वारा प्रदत्त ताम्रपत्र तथा मैथिली लिपि में लिखा उनके हाथ का श्रीमद्भागवत, उनकी चित्ता पर अवस्थित शिवमंदिर आदि अकाट्य प्रमाणों के रूप में प्रस्तुत किये गये हैं, तो लोगों की आँखों पर लगी भ्रम की पट्टी कुछ ढीली पड़ी है। और अब सभी एक स्वर से विद्यापति को मैथिल कोनाइल मानने के लिये विवश हुए हैं। यह घटना केवल मंडनमिथ और विद्यापति ठाकुर तक ही सीमित नहीं है। अनेक प्राचीन विद्वानों और कवियों के संवन्ध (जो स्वयं अपने विशरण के संवन्ध में मौन हैं) में यह भ्रम फैला हुआ है। पर वस्तु-स्थिति को बहुत दिनों तक छिपाया नहीं जा सकता। गवेषणाओं के आधार पर सचाई की कलह खुटकर ही रहती है।

जहाँ तक मंडनमिथ की जन्म-भूमि का संवन्ध है, मेरी धारणा है कि आप मिथिला-निवासी थे। मिथिला अंचल के वर्तमान सहर्सा जिले के अंतर्गत जो महिषी (माहिष्मती का परिवर्तित रूप) नामक गाँव है, वही आपने जन्म ग्रहण किया था, और वही आपका शंकराचार्य के साथ वरु इन्द्रास प्रसिद्ध शास्त्रार्थ भी हुआ था। इस निष्कर्ष की सत्यता के लिये अनेक प्रमाण और तर्क भी प्रस्तुत किए जा सकते हैं।

सबसे पहली बात तो यह है कि मिथिला अनेक दर्शनों का उद्भव स्थान रही है। न्याय, वैशेषिक, मीमांसा आदि कई आस्तिक दर्शनों का केवल प्रचार-प्रसार ही नहीं, बल्कि उनकी उत्पत्ति ही मिथिला की पावन-भूमि में हुई थी। अध्यात्मविद्या, तन्त्रशास्त्र आदि में भी मैथिलवृन्द प्रवीण थे। यह परंपरा वैदिक युग से लेकर आज तक मिथिला में अक्षुण्ण है। जनक, याज्ञवल्क्य, गार्गी, मैत्रेयी, लखिमा, वाचस्पति, पक्षधर गंगेश जैसे विद्वानों और विदुषियों ने इस भूमि की शोभा बढ़ाई है। चाहे शासन का क्षेत्र हो या अध्यात्म का अथवा सामाजिक विज्ञान का, मिथिला सदा अग्रणी रही है। किसी पश्चिमी विद्वान् ने मिथिला की प्रशंसा में ठीक ही कहा है— "Mithila is a place where Janaka ruled, Gautam meditated and Yajnavalkya legislated." अर्थात् मिथिला वह भूमि है, जहाँ जनक-सरीखे राजा ने राज्य किया, गौतम सरीखे तत्त्वज्ञानी ने ध्यान किया और याज्ञवल्क्य-सदृश विद्वान् ने समाज-विधान (स्मृति) रचा। यह कौन नहीं जानता कि मध्यकाल में भारत के सुदूर खण्डों से ज्ञान पिपासु छात्र दर्शन शास्त्र के अध्ययन के लिये यहाँ आते थे। बीसवीं शताब्दी के प्रारंभ तक अट्ठर, जयपुर, जोधपुर जम्मू काश्मीर आदि देशी रियासतों के राजाओं के दरबार की शोभा बढ़ानेवाले मैथिल पंडित ही थे। ये ही इनके दीक्षा गुरु भी होते थे। पारसी, जो अभी भी विद्या केन्द्र मानी जाती है, बड़ी होनेवाले पंडितों के शास्त्रार्थ में मद्रामहोपाध्याय जयदेवमिश्र, मुगलीरठाकुर, बालकृष्णमिश्र, बालगोब्रमिश्र मेनालाल चौधरी, बलदेवमिश्र, सीताराम झा, भूपनारायण झा, प्रभृति विद्वानों की निजय वैजयन्ती स्मरणे विसने नहीं देगी ?। ऐसी स्थिति में थोड़ी देर के लिये मदन मिश्र जैसे मूर्ख मीमांसक की उद्भय-भूमि मिथिला को भाग मूँदकर भी स्वीकार कर लिया जाये, तो हिन्दी की निरतिपत्ति नहीं होनी चाहिए। विशेषतः, जब कि मीमांसा दर्शन का

उद्भव ही इसी मिथिला में हुआ है। जनश्रुति है कि एक बार मिथिला में पंडितों की एक सभा हुई, जिसमें सोलह हजार मीमांसक उपस्थित थे। ऐसी स्थिति में मुझे यह अत्यन्त युक्ति संगत प्रतीत होता है कि मंडनमिश्र जैसे मीमांसक शिरोमणि के जन्म का श्रेय मिथिलांचल को दिया जाय।

प्रश्न यह उठाया जा सकता है कि यदि थोड़ी देर के लिये मंडन मिश्र को मिथिला निवासी मान भी लिया जाय, तो सदर्रा जिले के वर्तमान महिषी गाँव में उनकी उत्पत्ति में कैसे विश्वास दिया जाय। कारण यह है कि मिथिला की सीमा के अतिविस्तृत होने पर भी मैथिल संस्कृति का केन्द्र दरभंगा जिला है, और उसके भी कुछ चुने-चुनाए प्रसिद्ध गाँव। अतएव सदर्रा जिले के महिषी गाँव में मंडन के उद्भव की कथा आन के विद्वानों को कैसे जंच सकती है? ऐसे लोगों से विनम्र निवेदन है कि वे मिथिला के प्राचीन इतिहास का अध्ययन करें। एक जमाना था, जब मिथिला का केन्द्र वर्तमान सदर्रा-अंचल (उस समय यह नाम नहीं था) माना जाता था। महाराज हरसिंह देव के समय में मैथिलों की सर्वप्रथम पंजी-व्यवस्था बनी थी। उस युग में जो विद्वान् घराने थे, उन्हें सर्वतः अधिक कुलीनता प्रदान की गई। वैदुष्य, साधना और कर्मपरायणता के आधार पर ही मैथिल ब्राह्मणों की अनेक श्रेणियाँ बनाई गई। श्रोत्रिय, योग्य, पंजी बद्ध और जयवार आदि। प्रत्येक परिवार का एक-एक मूलग्राम निर्धारित किया गया था। यदि मैथिल ब्राह्मणों के अधिकांश मूलों का अध्ययन किया जाय, तो यह स्पष्टतया भासित होता है कि अधिकांश आभिजात्य मैथिल ब्राह्मण उसी अंचल में बसे हुए थे। इसलिये मिथिला में बुचबारे महिषी, पल्लिकार महिषी, नरीने पसतवार, नरीने कवह आदि कतिपय ऐसे उच्च मैथिलों के मूल हैं, जिनके

धन में जुटे हुए ग्राम इसी अंचल में विद्यमान है। फोशी की  
 चपेट में पड़कर अनेक परिवार और कुल उजड़कर, और पश्चिम दिशा की  
 ओर दरभंगा अंचल में जा बसे। कड़ने का तात्पर्य यह कि अनेक श्रोलिय  
 और योग्य परिवारों की आवास भूमि होने के कारण सदरसा ही मिथिला  
 की केन्द्र-भूमि था और परिवर्ती काल में यही केन्द्र परिवर्तित होकर  
 दरभंगा में आसीन हुआ। महिषी और उसके आसपास के गाँवों की  
 प्राचीनता और ऐतिहासिकता में भी किमी प्रकार का संदेह नहीं किया  
 जा सकता है। ईसवी सताब्दी के प्रारंभ में महिषी से एक मील पूरु  
 की ओर गौडहौडीह पर शाखाकार के घने कुछ प्राचीन सिक्के खुदाई में  
 उपलब्ध हुए हैं। १९५० ई० में वनगाँव के समीप पाल-पुग का एक  
 ताम्रपत्र पाया गया। महिषी से एक मील उत्तर की ओर कन्दाहा नामक  
 गाँव में सूर्य का प्राचीन मंदिर विद्यमान है, और उसमें अकिन शिला-  
 लेख को अभी तक किसीने ठीक से पढ़ा भी नहीं है। प्रायः इसका लेख  
 प्राचीन ब्राह्मी लिपि में अकिन है। महिषी के समीप ही बाणेधर नामक  
 शिवलिंग प्रतिष्ठित है जिसके समर्थ में कहा जाता है कि इसे बाण नामक  
 देवराज ने प्रतिष्ठित किया था। स्वयं महिषी नामक गाँव में भी जगजाननी  
 उमनारा का स्थान है। कहा जाता है कि भगवती उमनारा की स्थापना  
 महर्षि बसिष्ठ ने की थी। महिषी में कई तात्परो की खुदाई के अवसर  
 पर अनेक बौद्ध कालीन और प्रागैहिककालीन मूर्तियाँ उपलब्ध हुई हैं।  
 ये सारी मूर्तियाँ उपर्युक्त उमनारा स्थान में विनिर्मित कई छोटे छोटे घरों में  
 अब भी सुरक्षित हैं। मेने बहुत ध्यान से देखा है कि उहाँ में कई मूर्तियों  
 पर और कई पाथर के टुकड़ों पर कुछ न कुछ अकिन है, जो लिपि की  
 अनिप्राप्ति के कारण पढ़ा भी नहीं जाया है। उम गाँव में विद्वानों की  
 सुदीर्घ परंपरा भी रही है। अब भी इन गाँव में सताधिक संशुद्ध के  
 विद्वान् हैं। इन सताब्दी के प्रथम चरण और द्वितीय चरण में तो कई

ऐसे संस्कृत के विद्वान थे, जो समस्त मिथिला में विख्यात थे। स्वर्गीय पं० केशव चौधरी, फ़रुन चौधरी, बालगोविन्द चौधरी, कंतलाल चौधरी गिरिजादत्त झा, मृत्युञ्जय चौधरी, गौनर ठाकुर प्रभृति ऐसे विद्वान हो गये हैं, जिनकी विद्या की ख्याति भारत के सुदूर अंचलों में भी थी। हमें प्रतीत होता है कि उस गाँव की मिट्टी में कोई ऐसी प्रतिभा या शक्ति अभी भी छिपी है, जिसके संपर्क में आकर संस्कृत विद्या के प्रति अनुराग अनायास ही जगता है और अल्प श्रम के बल पर भी गहन गंभीर संस्कृत धारण को हम पंगम का लिया जाता है। वहाँ के अनपढ़ भी पंडित जैसे प्रतीत होते हैं। फलतः प्राचीनता, ऐतिहासिकता और विद्वत् परंपरा के कारण इस भूमि को मंडन जैसी विभूति की प्रसविनी मानने में किसी को कोई हिचक न होनी चाहिए।

आज के बौद्धिक एवं वैज्ञानिक युग में थोड़ी दलील के आधार पर कोई भी विषय विश्वसनीय नहीं हो सकता है। उधर मैंने जो कुछ निवेदन किया है, वह किसी गाँव के लिये मने ही गौरव की बात हो पर इससे किसी चोटी के विद्वान् विशेष के उसी गाँव में उद्भूत होने की बात प्रमाणित नहीं होती है। अतएव अपने प्रतिपाद्य विषय की प्रामाणिकता के लिये प्रसंग वश कुछ शास्त्रीय उद्धरण भी प्रस्तुत कर देने में नितान्त आवश्यक समझता हूँ। महाचीनकर्म नामक तैत्रशास्त्रीय ग्रन्थ के अन्तर्गत ताराचार नामक जो बाईसवाँ पटल है, उसमें माहिष्मती का माहात्म्य वर्णित किया गया है। उस माहात्म्य में प्रतिपादित तथ्यों का समन्वय यदि वर्तमान महिषी (सहर्सा जिले का एक प्रसिद्ध गाँव) के साथ किया जाय, तो उपर्युक्त निष्कर्ष की शत प्रतिशत सत्यता प्रमाणित हो जाती है। पाठकों की सुविधा के लिये उन मूल उद्धरणों को यहाँ प्रस्तुत करते हैं —

यस्याः पुरा राजति धर्ममूला

या क्षालयन्ती चरणौ सदाऽस्याः ।

माहिष्मती मण्डनमण्डिता सा

यत्रास्ति तारा भुवनस्य तारा ॥ १ ॥

माहिष्मत्याश्च माहात्म्यं शृणु साध्वि चरानने ।

वसिष्ठेन समानीता तारिणी चीनदेशतः ॥ २ ॥

तारिण्येकजटाशक्तिस्तथा नीलसरस्वती ।

अक्षोभ्यगुरुणा युक्ता स्थापिता यत्र सुन्दरी ॥ ३ ॥

वसिष्ठकुण्डं पापं कुण्डं च गौतमाभिषम् ।

अक्षोभ्यकुण्डं फलदं चैतद् याम्यदिशि स्थितम् ॥ ४ ॥

तत्समीपे महेशानि सरो मानससंज्ञकम् ।

शरकुण्डेषु देवेशि यः स्नानन्तु समाचरेत् ॥ ५ ॥

अथवा मार्जनं देवि सर्वपापप्रणाशनम् ।

देव्या नैर्ऋत्यक्षेत्रे तु तारकेश्वर ईरितः ॥ ६ ॥

वायुक्षेत्रे महेशानि तारानाथः प्रतिष्ठितः ।

मैरवेश्वरनामा तु पूर्वस्यां दिशि संस्थितः ॥ ७ ॥

देव्याश्चोत्तरे भागे ताराकुण्डं प्रकीर्तितम् ।

तज्जलस्पर्शनादेव सर्वपापं प्रणश्यति ॥ ८ ॥

एवं ज्ञात्वा महेशानि तारिणीं यश्च पूजयेत् ।

प्राप्नोति सकलान् कामान् किमन्यत् श्रोतुमिच्छते ॥ ९ ॥

— (महावीर कमन्तर्गतताराचारे द्वाविंशः पटलः)

अर्थात्— जिसके जाये धर्ममूला नाम की नदी प्रवाहित होकर चरणों को सदा धोती है, जो मंडन से अश्रुणा है, और जहाँ सारे

संसार को तारनेवाली तारादेवी त्रिगजमान है, वही माहिष्मती है।  
 हे सुन्दरसुखवाली सुभगे, माहिष्मती का माहात्म्य सुनो। वसिष्ठ  
 तारा को चीन देश से लाए। सुन्दरी तारा की स्थापना एकजटा, नील  
 सरस्वती और अक्षोभ्य गुरु के साथ की गई। माहिष्मती में पापनाशक  
 वसिष्ठकुण्ड, गौतमकुण्ड और अक्षोभ्यकुण्ड दक्षिण दिशा में स्थित है।  
 माहिष्मती के समीप में ही मानस-नामक सरोवर है। शरकुण्ड में जो  
 भक्ति स्नान अथवा मार्जन करता है, उसका सारा पाप कट जाता है।  
 माहिष्मती में तारादेवी के नैऋत्य कोने में तारकेश्वर नामक शिवलिंग है,  
 वायु कोने में तारानाथ-नामक शिवलिंग है और पूरव दिशा की ओर  
 भैरवेश्वर नामक शिवलिंग है। देवी-स्थान के उत्तर भाग में ताराकुण्ड है,  
 जिसके जल-स्पर्श-मात्र से सभी दुरितों का नाश हो जाता है। अतएव  
 माहिष्मती-नामक नगरी धन्य तथा सभी अभीष्ट फलों को देनेवाली है।  
 ऐसा समझकर जो कोई व्यक्ति जगज्जननी तारा की पूजा करता है,  
 उसे सारे वांछित फल उलम्ब होते हैं, इससे अधिक तुम क्या सुनना  
 चाहती हो।

उपर्युक्त उद्धरण से इतनी बातें निष्कर्ष के रूप में गृहीत की  
 जा सकती है :-

१. माहिष्मती नगरी के सामने घर्ममूला नदी बहती है।
२. वहाँ तारादेवी का स्थान है, जिसे वसिष्ठ ने चीन देश से  
 लाकर स्थापित किया, और उस पापाण-विमर्श में एकजटा, नीलसरस्वती  
 एवं अक्षोभ्यगुरु की मूर्तियाँ भी संलग्न है।
३. इस स्थान की दक्षिण दिशा में वसिष्ठ, गौतम और  
 अक्षोभ्य-नामक कुण्ड है। इसके समीप में मानस-नामक सर तथा  
 शरकुण्ड है।



४. माहिष्मती नगरी मंडन से (एतनामक विद्वान् से अथवा अनेक शोभन पदार्थों से) मंडिता है।

सर्वविदित है कि भगवती तारा मंडनमिश्र की इष्टदेवी थी। अतः यदि इन तथ्यों का समन्वयन सहर्षा जिले में स्थित वर्तमान माहिषी नामक गाँव के साथ किया जाय, तो यह नितांत स्पष्ट हो जाता है कि यही मंडनमिश्र की जन्म भूमि थी। शंकरदिग्विजय आदि ग्रन्थों में मंडन की जन्म भूमि नर्मदा नदी के तट पर वर्णित है। नर्मदा का ही अपर पर्याय-वाची नाम धर्ममूला है ऐसा कोप एवं मिथिला माहात्म्य आदि के आधार पर सिद्ध है। धर्ममूला का ही त्रिकृत रूप परवर्ती काल में घेमुंडा हो गया। अथ भी माहिषी के पूर्व भाग में (लगभग १ मील पूर्व) और दनगाँव के पश्चिम भाग में धर्ममूला या घेमुंडा नदी प्रवाहित है। माहिषी में तारादेवी का सुप्रसिद्ध स्थान भी है। इस पाषाण विमद की बाईं की ओर एक जटा, दाईं ओर नीलसरस्वती और माथे पर अक्षोभ्यगुरु की मूर्तिर्वा विद्यमान हैं। परंपरा से यह भी ज्ञात है कि वशिष्ठ ने इसकी स्थापना और आराधना की—'वशिष्ठाराधिता तारा।' जिन वशिष्ठ, गीतम, अक्षोभ्य आदि कुण्डों और सरोवरों का वर्णन आया है, वे भी यथावत् उन्हीं दिशाओं में विद्यमान हैं—ऐसा बड़ा के सामान्य जनों को भी ज्ञात है। पर अथ उन कुण्डों और सरोवरों का मूलस्रोत ही उपलब्ध होना है, क्योंकि इधर कई वर्षों से यह गाँव कोशी नदी की विभीषिका से प्रसूत या और इसकी भीषण बाढ़ ने इस भूमि का नक्शा ही बदल दिया है। जिन दिश्विगों की चर्चा की गई है, वे भी यथावत् उन्हीं दिशाओं में अथ भी प्रतिष्ठित हैं। साथ ही जनश्रुति एवं परंपरा से यह भी ज्ञात है कि मंडन मिश्र इसी गाँव के थे। अतएव इसे 'मंडन भेटिया' स्वीकार करने में भी कोई विप्रतिपत्ति नहीं होनी चाहिये।

संसार को तारनेवाली तारादेवी विराजमान है, वही माहिष्मती है। हे सुन्दरसुखवाली सुभगे, माहिष्मती का माहात्म्य सुनो। वसिष्ठ तारा को चीन देश से लाए। सुन्दरी तारा की स्थापना एकजटा, नील सरस्वती और अशोभ्य गुरु के साथ की गई। माहिष्मती में पापनाशक वसिष्ठकुण्ड, गौतमकुण्ड और अशोभ्यकुण्ड दक्षिण दिशा में स्थित है। माहिष्मती के समीप में ही मानस-नामक मरोवर है। शरकुण्ड में जो व्यक्ति स्नान अथवा मार्जन करता है, उसका सारा पाप कट जाता है। माहिष्मती में तारादेवी के नैऋत्य कोने में तारकेश्वर नामक शिवलिंग है, वायु कोने में तारानाथ नामक शिवलिंग है और पूरव दिशा की ओर भैरवेश्वर नामक शिवलिंग है। देवी-स्थान के उत्तर भाग में ताराकुण्ड है, जिसके जल-स्पर्श-मात्र से सभी दुरितों का नाश हो जाता है। अतएव माहिष्मती-नामक नगरी धन्य तथा सभी अभीष्ट फलों को देनेवाली है। ऐसा समझकर जो कोई व्यक्ति जगज्जननी तारा की पूजा करता है, उसे सारे वांछित फल उलब्ध होते हैं, इससे अधिक तुम क्या सुनना चाहती हो।

उपर्युक्त उद्धरण से इतनी बातें निष्कर्ष के रूप में गृहीत की जा सकती है :-

१. माहिष्मती नगरी के सामने घर्ममूला नदी बहती है।

२. वहाँ तारादेवी का स्थान है, जिसे वसिष्ठ ने चीन देश से लाकर स्थापित किया, और उस पापाण विग्रह में एकजटा, नीलसरस्वती एवं अशोभ्यगुरु की मूर्तियाँ भी संलग्न हैं।

३. ■ स्थान की दक्षिण दिशा में वसिष्ठ, गौतम और अशोभ्य-नामक कुण्ड हैं। इसीके समीप में मानस नामक सर तथा शरकुण्ड है।

४. माहिपती नगरी मंडन से (एतन्नामक विद्वान् से अवश  
अनेक शोभन पदार्थों से) मंडिता है।

सर्वविदित है कि भगवती तारा मंडनमिश्र की इष्टदेवी थी। अत  
एव यदि इन तथ्यों का समन्वयन सहर्सा जिले में स्थित वर्तमान माहिपी  
नामक गाँव के साथ किया जाय, तो यह नितांत स्पष्ट हो जाता है कि  
यही मंडनमिश्र की जन्म भूमि थी। शंकरदिग्विजय आदि ग्रन्थों में मंडन  
की जन्म भूमि नर्मदा नदी के तट पर वर्णित है। नर्मदा का ही अपर पर्याय-  
वाची नाम धर्ममूला है ऐसा कोप एवं मिथिला माहात्म्य आदि के आधार  
पर सिद्ध है। धर्ममूला का ही बिभृत्त रूप परवर्ती काल में चेमुंडा हो गया।  
अब भी माहिपी के पूर्व भाग में (लगभग १ मील पूर्व) और घनगाँव के  
पश्चिम भाग में धर्ममूला या चेमुंडा नदी प्रवाहित है। माहिपी में तारादेवी  
का सुप्रसिद्ध स्थान भी है। इस पापाण विग्रह की बाईं की ओर एक  
जटा, दाईं ओर नीलसरस्वती और माथे पर अक्षोम्यगुरु की मूर्तिर्वा  
विद्यमान हैं। परंपरा से यह भी ज्ञात है कि वशिष्ठ ने इसकी स्थापना  
और आराधना की—'वशिष्ठाराधिता तारा।' जिन वशिष्ठ, गौतम, अक्षोम्य  
आदि कुण्डों और सरोवरों का वर्णन आया है, वे भी यथावत् उन्हीं  
दिशाओं में विद्यमान हैं—ऐसा वहाँ के सामान्य जनो को भी ज्ञात है। पर  
अब उन कुण्डों और सरोवरों का नामावशेष ही उपलब्ध होना है, क्योंकि  
इधर कई वर्षों से यह गाँव कोशी नदी की विभीषिका से प्रज्वाला था और  
इसकी भीषण बाढ़ ने इस भूमि का नक्शा ही बदल दिया है। जिन  
शिवलिंगों की चर्चा की गई है, वे भी यथावत् उन्हीं दिशाओं में अब भी  
प्रतिष्ठित हैं। साथ ही जनमुनि एवं परंपरा से यह भी ज्ञात है कि मंडन  
मिश्र इसी गाँव के थे। अतएव इसे 'मंडन मंडिता' स्वीकार करने में भी  
कोई विप्रतिपत्ति नहीं होनी चाहिए।

# मंडन मिश्र तथा अद्वैतवाद

— डा० नित्यानन्द

अद्वैतवाद वह दार्शनिक सिद्धान्त है जिसके अनुसार एक मात्र ब्रह्म की सत्ता ही स्वीकार की जाती है। विश्व में नानात्व तथा आत्मा-शरीर, जड़-चेतन आदि का द्वैत अवश्य देखा जाना है किन्तु शंकराचार्य ने इन्हें विश्व को असत् तथा माया जनित मानकर अस्वीकार कर दिया। एक विद्वान्त उक्ति है कि समस्त अद्वैतवादी विचारधारा को एक अर्थ श्लोक में व्यक्त किया जा सकता है—

ब्रह्म सत्यं जगन्मिथ्या जीवो ब्रह्मैव नापरः ।

शंकराचार्य के पूर्व गौडपादाचार्य ने स्वप्न के आधार पर विश्व को भ्रम प्रमाणित किया था। जिस तरह से जाग्रतावस्था में स्वप्न जगत् असत् प्रमाणित हो जाता है उसी प्रकार अपनी आत्मा के यथार्थ स्वरूप तथा स्वभाव को जान लेने पर जगत की अयथार्थता तथा असत् अनुभूत होता है। शंकराचार्य ने गौडपाद की निम्नलिखित पंक्तियाँ उद्धृत की हैं—

अनादिमायया स्रुतः यदा जीवः प्रबुध्यते ।

अजमनिद्रमस्रममद्वैतं बुद्ध्यते तदा ॥

शङ्कराचार्य ने जगत को माया तथा जीव के व्यक्तिगत अज्ञान को अविद्या कहा। विविधतापूर्ण तथा सदा परिवर्तनशील यह विश्व असत् है, ब्रह्म की एक मात्र सत्ता है। ब्रह्म तथा आत्मा तत्त्वनः एक हैं। भगवद्गीता में कहा गया है—

नास्ततो विद्यते भावो नाभावो विद्यते सतः ।

उभयोरपि दृष्टोऽन्तस्त्वनयोस्तत्त्वदर्शिभिः ॥

असत् वस्तु का अस्तित्व नहीं है, और सत् का अभाव नहीं है। किन्तु, ज्ञानी व्यक्ति इन दोनों के भेद को देखते है।

जीव और ब्रह्म की एकत्व प्राप्ति के बाद किसी प्रकार का इन्द्रिय जन्म या मानसिक कार्य नहीं होता है। 'अहं ब्रह्मास्मि' की अनुभूति को ही वेदान्तदर्शन में निर्वाण कहा गया है जिसका अर्थ होता है जीव का ब्रह्म में विलय। निर्वाण की प्राप्ति तत्त्वज्ञान से ही संभव है। जो ब्रह्म को जानता है वह ब्रह्म ही हो जाता है। 'ब्रह्म वेद ब्रह्मैव भवति'। पूर्व भीमांसा में जड़-चेतन, आत्मा-शरीर का द्वैत स्वीकार किया गया है। एक साथ भीमांसक की भाँति मण्डन मिश्र ने भी इस द्वैत को स्वीकार किया। इस द्वैतवाद का शंकर ने निम्नलिखित शब्दों में खण्डन किया है—

नानात्वं निन्दते यच्च तदेव हि समस्तसम् ।

पूर्व भीमांसा में वैदिक कर्म काण्ड आदि को अपनाया गया है। इसके विपरीत अद्वैतवाद उपनिषदों में निहित बौद्धिक युक्तियों की विवेचना करता है। वस्तुतः ये ही युक्तियाँ इसका आधार बनी है। समस्त नानात्व तथा विविधता को असत् मानकर सिर्फ ब्रह्म को ही सत्य मानना तत्त्वज्ञान है। वस्तुतः सुख दुःख आदि की उत्पत्ति अविद्या जनित जीव तथा ब्रह्म के भेद के कारण होती है। अविद्या के कारण जीव ब्रह्म के साथ अपने तादात्म्य को नहीं समझ पाता है; फलतः उसे दुःख तथा पीड़ा की चेतना होती है। किन्तु, ज्योंही वह अपने यथार्थ रूप को पहचानता है; 'तत् त्वम् असि' का अर्थ समझता है; उसने समस्त भेद-भाव समाप्त हो जाते और वह चिर आनन्द की उपलब्धि करता है। अतः भेद की भावना ही समस्त दुःखों की जड़ है।

‘मीमांसा’ जैसा कि नाम से ही विदित होता है भारतीय चिन्तन तथा विचार की समीक्षा है। मीमांसा के दो भाग हैं— (क) पूर्व मीमांसा (ख) उत्तर मीमांसा। प्रथम के जनक जैमिनी तथा दूसरे के वादरायण हैं। मण्डनमिश्र या विश्वरूप जो बाद में सन्यास ग्रहण करने पर सुरेश्वराचार्य के नाम से विख्यात हुए, ‘माहिष्मती’ के निवासी थे।

सुरेश्वराचार्य प्रारंभ में कर्म काण्ड के प्रबल समर्थक थे; किन्तु शंकराचार्य से शास्त्रार्थ में पराजित होने के उपरान्त उन्होंने उनका शिष्यत्व ग्रहण किया तथा अद्वैत दर्शन पर उन्होंने कई महत्वपूर्ण ग्रंथ लिखे जिसमें — बृहदारण्यक भाष्य वार्तिक प्रमुख है। उन्होंने आमोसंवाद की शिक्षा दी। कर्म काण्ड तथा वेदों के प्रबल समर्थक होने के कारण उन्हें ब्रह्मा का अवतार माना गया है। यह भी कहा जाता है कि वे पूर्व काल में कुमारिलभट्ट के शिष्य थे। अद्वैतवाद को ग्रहण करने के पश्चात् उन्होंने ‘पञ्चीकरण’ के सिद्धान्त पर बहुत कुछ लिखा। सुरेश्वराचार्य ने ‘नैष्कर्म्यसिद्धि’ तथा ‘मोक्षनिर्णय’ में शंकराचार्य के विचारों का सही प्रतिनिधित्व प्रदान किया है। वेदान्त के अनुसार अज्ञान का अन्त ही ब्रह्म है।

सुरेश्वराचार्य के अनुसार ब्रह्म ही ‘एकमात्र सत्ता’ है। अतः समस्त चीजों के विषय में ‘नेति’ कहा जा सकता है किन्तु ब्रह्म के विषय में नहीं। द्वैत के अन्त का अर्थ है ब्रह्म के अतिरिक्त समस्त वस्तुओं का अन्त।

सुरेश्वराचार्य की ‘नैष्कर्म्यसिद्धि’ चार पादों में विभक्त है। पहले पाद का संबंध वैदिक क्रियाओं तथा वैदिक ज्ञान की उपलब्धि से है। तत्त्वज्ञान की प्राप्ति का अर्थ है ‘मोक्ष’ की उपलब्धि। ‘एकत्व’ की ज्ञान होते ही ‘ब्रह्म-स्वरूप’ ज्ञान होने लगता है। दूसरा पाद आत्मज्ञान की विवेचना करता है। द्वैत की उत्पत्ति अन्तःकरण से होती है; अतः

तत्त्वज्ञान के उदय से अन्तःकरण का प्रभाव समाप्त हो जाता है। अन्तः-  
करण की ऊँची सतह पर शुद्ध चैतन्य पाया जाता है। जगत की प्रतीति  
तत्त्वज्ञान की उपलब्धि होते ही समाप्त हो जाती है। तृतीय पाद में  
'अज्ञान' का विवरण है। जिस तरह से गहरी निद्रा में अज्ञान सर्वोपरि  
होता है उसी तरह से समाधि की अवस्था में ज्ञान या शुद्ध चैतन्य सर्वोपरि  
होता है। तृतीय पाद में सुरेश्वराचार्य ने बताया है कि किस प्रकार से  
ब्रह्म-ज्ञान से सारी मिथ्या प्रतीतियाँ समाप्त हो जाती हैं। ब्रह्म-ज्ञान के  
लिए एकलक्ष विषयक वेदान्त के ग्रन्थों का ज्ञान आवश्यक है। सुरेश्वराचार्य  
के अनुसार ब्रह्म ज्ञान के एक माल आधार उपनिषदों में बताये गये एकत्व  
का ज्ञान, श्रवण, मनन तथा निदिध्यासन से ही संभव है। वस्तुतः इनके  
द्वारा समस्त जगत ब्रह्मबद् हो जाता है ॥

---

## शङ्कर मण्डन शास्त्रार्थ की तात्त्विक विवेचना

—ब्रह्मदेव शा

सर्वत्र यह प्रचलित है कि भगवत्पाद आदिशङ्कराचार्य के साथ शास्त्रार्थ में पराजित होने पर शास्त्रार्थ की शर्तों के अनुसार मण्डनमिश्र सन्यासी बनकर शङ्कराचार्य के प्रधान शिष्य सुरेश्वराचार्य के रूप में विद्वपात हुए। परन्तु, यदि हम इस शास्त्रार्थ के तथ्य पर गम्भीरता पूर्वक विचार करें तो ज्ञात हो जायगा कि यह न तो शङ्कर की विषय थी और न मण्डन की पराजय। 'शङ्कर दिग्भिन्नय' से ज्ञात होता है कि जब स्वामी शङ्कराचार्य ने कुमारिलभट्ट की वैदिक कर्मकाण्ड संबंधी अखण्ड विद्वत्ता और उनकी अलौकिक प्रतिभा की बात सुनी तो वे उनसे मिलने के लिये आतुर हो उठे। 'ऐसा कि तमिल विद्वान् रा, गणपति ने लिखा है — इस मिलन के दो उद्देश्य थे—ऐसी प्रतिभा से साक्षात्कार करना जिसने बौद्ध धर्म के बड़े बड़े आचार्यों को पराजित किया था। दूसरा केवल 'कर्म' को ही स्वीकार करनेवाली यह प्रतिभा यदि अद्वैत प्रतिपादित ज्ञान मार्ग को स्वीकार कर ले तो अनायास ही उत्तर भारत में अद्वैत का प्रचार हो जायगा। तुषानल में प्रवेश करने के कारण जब कुमारिलभट्ट ने शङ्कराचार्य से यह कहा कि आप मण्डनमिश्र से मिलें तो शङ्कराचार्य मण्डन मिश्र से मिलने चले पड़े। मण्डन मिश्र का परिचय देते हुए कुमारिलभट्टने कहा था—'मद्भगिनीभर्ता मण्डनमिश्र सर्वज्ञ इव सकलविद्यासु पितामह इव विद्यते,' अर्थात् मेरे भगिनीपति मण्डनमिश्र सभी विद्याओं में निष्णात हैं और पितामह के समान ही हैं। ये माहिष्मती नगरी में रहते हैं यदि वे आपके सिद्धान्त को स्वीकार कर लें तो प्रचार में प्रबल सहायक होंगे।



इससे प्रमाणित है कि मण्डनमिश्र कुमारिल के शिष्य ही नहीं अपि तु बहनोई थे। इस प्रकार मण्डन-पत्नी उभय भारती कुमारिल की बहिन थी। दोनों के पिता श्री विष्णुमिश्र थे जो पाटलिपुत्र (आधुनिक पटना) के निकट सोन के किनारे रहते थे। विष्णुमिश्र मीमांसा के प्रकाण्ड विद्वान् थे और दोनों भाई-बहन कुमारिल तथा भारती ने पिता से ही मीमांसा दर्शन की शिक्षा प्राप्त की थी। (मैथिल पंजी) कुमारिल का उद्देश्य या बौद्धमत का उन्मूलन और वैदिक धर्म की पुनः प्रतिष्ठा। मिथिला ही उस समय ऐसा प्रान्त या जहाँ बौद्धधर्म ने आन्तरिक जीवन में प्रवेश नहीं किया था अतः कुमारिल ने मिथिला को ही अपना कार्य क्षेत्र बनाया और 'करियन' (दरमज्ञा के निरुद्ध) में अपने 'टोलपीठ' (विद्यालय) की स्थापना की। विश्वरूप (मण्डनमिश्र) और प्रभाकर जैसे मेधावी छात्र इसी विद्यालय (टोलपीठ) के छात्र थे। विश्वरूप ने भाट्टमत की स्थापना की और प्रभाकर का आचार्य के साथ विरोध हुआ और उन्होंने 'शुरुमत' की स्थापना की। पीछे चलकर विश्वरूप ने प्रभाकर मत का खण्डन कर भाट्ट मत का (कुमारिल मत) को मण्डित किया इसलिये इनका नाम 'मण्डनमिश्र' पड़ा।

मण्डनमिश्र महिष्यती (आधुनिक मछिपी-सहरसा जिला) के निवासी थे यह सिद्ध हो चुका है। वहाँ अतिप्राचीन उग्रनारा मंदिर है। ऐसा प्रचलित है कि मण्डन इसी उग्रनारा के उपासक थे। 'नीलनन्द' में भी जो ताराचन का एक प्रसिद्ध मन्थ है मण्डनमिश्र की चर्चा है परन्तु यह पुस्तक सुलभ नहीं है। मण्डनमिश्र की वासभूमि आज बंजर पड़ी है। कुछ महिषी निवासी आज भी अपने को मण्डनमिश्र का वंशज कहते हैं। वासस्थान के निकट ही एक पुराना पीपल का वृक्ष है जो अद्भुत है। बहुत जीर्ण हो जाने पर यह स्वयं गिर जाना है और उनी वृक्ष से एक नया वृक्ष उत्पन्न हो जाता है। यहाँ ही महिषी में मण्डनमिश्र की

पाठशाला रही होगी यह लोगो का विद्याम है और वहीं पर शङ्कर मण्डन में परस्पर शिष्यार्थ हुआ होगा ।

जैसा कि सिद्ध हो चुका है उभय भारती (मण्डन की पत्नी) इस में मध्यस्थ थी । शङ्कर जानते थे कि उभयभारती केवल सामान्य स्त्री नहीं है । वह असामान्य बुद्धि की है और शास्त्रज्ञा है और सत्य में उसकी निष्ठा है अतः पति के पक्षपात करने की कोई आशङ्का नहीं है मण्डनमिश्र के पराजित होने पर उभयभारती ने कामशास्त्र पर उनसे प्रश्न पूछा । शङ्कर के निरुत्तर हो जाने पर भारती ने यह शङ्का प्रकट की कि आप ब्रह्मविद् हैं तो यह शास्त्र आपके ज्ञान की परिधि से बाहर कैसे है ? तर्क समुचित है, कारण ब्रह्म सर्वज्ञ है, सर्वशक्तिमान है सृष्टि और संहार करने में समर्थ है तो यह ज्ञान भी उसमें समाहित है । ब्रह्म को सभी शास्त्रों में निष्णात होना चाहिये । शङ्कर को कर्मशास्त्र का अज्ञान अज्ञानता का द्योतक है ।

आनन्दस्वरूप ब्रह्म की प्राप्ति और मोक्ष के लिये शङ्कर ने ज्ञान को ही साधन सागं बतलाया था । उनके अनुसार ज्ञान-कर्म का गहरा विरोध है । दोनों के मार्ग परस्पर विरोधी हैं । 'न हि पूर्वसमुद्रं जिगमिषो प्रातिलोभ्येन प्रत्यक्समुद्रं जिगमिषुणा समानमार्गत्वं संभवति ।' (गीता भाष्य १८-५५) । 'निर्वेकचूडामणि' तथा 'उपदेशसाहस्री' के अनुसार ज्ञान प्राप्ति के लिये 'साधन चतुष्टय'—निर्यानिवस्तुविवेक, उपरति, तितिक्षा, मुमुक्षुत्व—आवश्यक है । साधक के लिये ब्रह्म ही सत्य है । तदितरं संसृष्ट संसार अनित्य असत्य है । उसे सासारिक और वैदिक संसृष्ट फलों के भोग से वैराग्य उत्पन्न होना चाहिये । इस औचार सीमासा के अनुकूल चार आश्रमों की उगदेयता कुछ है ही नहीं । 'गार्हपत्य और धानप्रस्थ आश्रम की कोई सार्थकता नहीं है । सभी को सन्यासी बन जाना चाहिये ।

फिर इस सृष्टि का क्या होगा इस पर कोई विचार नहीं है। स्वभावतः  
 संसार विनष्ट हो जायगा। केवल ब्रह्म ही रह जायगा। फिर ब्रह्म के  
 संसार प्रकट करने की इच्छा 'एकोऽहं बहु स्याम्' का क्या होगा? प्रत्येक  
 प्रकृत्य के ब्रह्म की यह शाश्वत इच्छा है। और संसार का विलोप करने से  
 ब्रह्म की इच्छा बाधित होती है। इस प्रकार केवल ज्ञान मार्ग ही यथेष्ट  
 नहीं है। शङ्कर ने जो कर्मयोग का तिरस्कार किया और ज्ञान मार्ग का  
 प्रतिपादन, इससे ब्रह्म के कार्य में ही व्याघात उत्पन्न हुआ। शङ्कर के  
 अनुसार ब्रह्म ही 'ज्ञान' है, सत् है, चित है, फिर ब्रह्मज्ञानी को  
 संशय होना चाहिये परन्तु शङ्कर के कामशास्त्र का अहान उनकी  
 संशयना को खण्डित करनी है। ऐसा क्यों? इसलिये कि 'अनिर्यचनीय'  
 माया ब्रह्म से पृथक् नहीं है। कारण जहाँ प्रकाश है वहाँ अन्धकार भी  
 है। अन्धकार के बिना प्रकाश की सत्ता ही नहीं है। 'तदस्य' ब्रह्म में  
 भी सभी गुण रज, सत, तम विद्यमान हैं। परन्तु सभी सम रूप में हैं।  
 स्वीयावस्था में भी यही है। गुणों का विलोप नहीं होता। रहते सभी हैं  
 पर वैभवं नहीं है। वैभवं, या लोभन होने से ही सृष्टि का प्रारम्भ होता  
 है। अतः ब्रह्म जिस प्रकार माया को स्वयं में समाहित कर भी सत्,  
 चित्, आनन्द रूप बना रहता है माया उसमें वैभवं नहीं ला सकती  
 उसी प्रकार सुषुप्त भी माया से पलायन न करे यत्किं ब्रह्म की तरह स्वयं  
 में समाहित कर ले। इसी की ओर उमपमाती ने शङ्कर को शास्त्रार्थ का  
 आवाहन कर इज्जित किया था। उमपमाती ने कहा—'आप ब्रह्मविद् हैं।  
 कामशास्त्र के बारे में आलोचना करने में आपको शंका क्यों हो रही है?  
 और भी एक बात है। हमारे स्वामी श्रुत्य शत के अनुसार आज से  
 सन्ध्यामप्रवृत्त करने जा रहे हैं। उसके पहले मैं परीक्षा करना चाहती हूँ  
 कि आपके ज्ञान की परिधि क्या है और आपके योग सामर्थ्य कितनी है?'  
 और शङ्कर को परकाय प्रवेश कर इस शास्त्र का ज्ञान प्राप्त करना पड़ा।

इससे यह सिद्ध होता है कि शङ्कर ने पूर्णरूप से जो संसार का तिरस्कार किया था वह समुचित नहीं था। उनका दर्शन एकाङ्गी था। उमी प्रकार मण्डनमिश्र का मीमांसा दर्शन भी एकाङ्गी था।

मीमांसकों ने श्रुति विहित कर्मों को प्रधान माना है। वेद में ज्ञान और कर्म दोनों का उल्लेख है। परन्तु मीमांसकों ने ज्ञान को गौण माना है। मीमांसा में किसी प्रयोजन के उद्देश्य से वेद (श्रुति) के द्वारा विहित यागादि कर्म धर्म कहलाता है। इन अर्थों के विधिवत् अनुष्ठान करने से पुरुषों को निःश्रेयस की दुःखों की निवृत्ति करनेवाले स्वर्ग की उपलब्धि होती है। 'भाष्यनामित्रेण' में यह भी उल्लेख मिलता है कि कर्म से आत्मतुष्टि धर्म में चतुर्थ तथा अन्तिम प्रमाण है।

‘यथा रुमाया लवणाकरेषु मेरी यथा वोऽञ्जलरत्नभूमौ।

यज्यायते तन्मयमेव तत् स्यात् तथा भवेद्देवविदात्मतुष्टिः ॥  
(तन्त्रवार्तिक)

अतः यह सिद्ध हुआ कि वेदविहित कर्म धर्म है। परन्तु कर्म क्यों किये जाते हैं। दुःखों की निवृत्ति और सुख की प्राप्ति प्राणिमात्र का लक्ष्य है। कर्मविशेष का अनुष्ठान अभिलषित वस्तु की प्राप्ति के लिये किया जाता है। अतः मीमांसकों की दृष्टि में धार्मिक कृत्यों का अनुष्ठान ही साधनता ज्ञान के कारण है। अर्थात् दुःखों की निवृत्ति और सुख की प्राप्ति के लिये धार्मिक अनुष्ठान किये जाते हैं, साथ ही धार्मिक कार्यों से आत्मतुष्टि मिलती है। अतः चरमसुख-निःश्रेयस या मोक्ष की कामना करनेवाला वेद विहित कर्म करे। इस प्रकार की आचार मीमांसा में संन्यास या ज्ञान को कोई स्थान ही नहीं है। केवल कर्मकाण्ड ही प्रधान है। वेद प्रतिपाद्य कर्मों का म्य, प्रतिपिह, नित्यनैमित्तिक में मोक्ष के लिये यजन या यज्ञ ही काम्य कर्म है यथा 'स्वर्गकामो यजेत'। ईश्वर यज्ञपति हैं फलदाता हैं, देवता

मन्त्रात्मक हैं। अतः मन्त्रद्वारा केवल यज्ञ करने से ही मोक्ष प्राप्त होता है। क्योंकि कर्म अपना फल स्वयं उत्पन्न करता है। यथा —

यागादेव फलं तद्धि शक्तिद्वारेण सिध्यति ।

सूक्ष्मशक्त्यात्मकं वा तत् फलमेवोपजायते ॥ (तन्त्रवार्तिक)

अतः ईश्वरबुद्ध्या जो कर्म यागादि किये जाते हैं उससे मोक्ष प्राप्त हो जाता है। यथा 'ईश्वरार्पणबुद्ध्या क्रियमाणस्तु निःश्रेयसहेतुः' (मीमांसा-श्याय प्रकाश)। मोक्ष क्या है? इसका उत्तर देते हुए 'शाखदीपिका' खती है 'प्रपञ्चमन्त्रविलयो मोक्षः'। अपरञ्च—

दुःखाल्पन्तसमुच्छेदे सति प्रागात्मवर्तिनः ।

सुखस्य मनसा भुक्तिर्भुक्तिरुक्ता कुमारिलैः ॥

इस मोक्ष की प्राप्ति के लिये नित्यकर्मों में, यागादि में प्रवृत्त होना चाहिये। मोक्ष के लिये कर्म प्रधान कारण है आत्मज्ञान सहकारि कारण। अतः ज्ञान कर्म समुदाय सबसे श्रेष्ठ मार्ग है।

इत्याह नास्तिायनिराकरिष्णुरात्मास्तिर्वा भाष्यशृङ्खला युक्त्या ।

इदमनेतद्विषयश्च बोधः प्रयाति वेदान्तनिर्णयेन ॥ (शोडशवार्तिक)

मीमांसा का ईश्वर भाष्यवृत्त है; वेदान्त का ब्रह्मभाष्य से परे। मीमांसा में आत्मा कर्ता और भोक्ता दोनों है। वेदान्त में आत्मा सच्चिदानन्दरूप है। मीमांसा का प्रपञ्च (संसार) नित्य है, वास्तविक है परन्तु वेदान्त का संसार सम्भवतः। मीमांसा मोक्ष में 'प्रपञ्चमन्त्रविलय' को मानता है। परन्तु वेदान्त 'प्रपञ्चविलय' को ही मोक्ष मानता है। क्योंकि—'अविद्या निर्मिनी हि प्रपञ्चः सम्प्रत्यक्षस्तु, प्रयोगेनैव ब्रह्मविद्या अविद्याया विहीनायां साधनेन विहीयते'—(शा० टी०)

मीमांसा दर्शन जगत, इसका कर्ता ईश्वर और उसकी माया तक ही सीमित रहा अतः इसमें प्रत्येक फल की प्राप्ति के लिये भिन्न भिन्न देवताओं की पूजा, अर्चना और यज्ञ की विस्तार से विधि दी गयी। तप और ज्ञान का महत्त्व ही न रहा। त्याग और वैराग्य का लोप हो गया। प्रधानतः भट्ट कर्मवादी या मोगवादी दर्शन बन गया। संसार से परे 'ब्रह्म' की सत्ता को इसमें कोई स्थान नहीं मिला।

वेदान्त ने संसार अर्थात् प्रपञ्च को स्वप्नवत् मानकर एकमात्र ब्रह्म की ही सत्ता स्वीकार की। इसमें त्याग और वैराग्य को ही प्रधानता मिली। अतः दोनों ही दर्शन एकाङ्गी बन गये।

इन दोनों का समन्वय उभयभारती द्वारा किये गये प्रश्न के समाधान में हुआ। प्रथम उभयभारती ने शङ्कर को विजय दिलाकर मण्डन को ब्रह्म की सत्ता से साक्षात्कार कराया। केवल कर्मयोग को ही मानने-वाले मण्डन से ज्ञानमार्ग को स्वीकार कराया। दूसरी ओर कामशास्त्र की याद दिलाकर शङ्कर को कर्म की महत्ता और ज्ञान मार्ग की अपूर्णता प्रदर्शित की और उन्हें पूर्णत्व प्राप्त करने के पूर्व संसार भोग की ओर उन्मुख किया। इस तरह ज्ञान और कर्म के समुच्चय को इस शास्त्रार्थ ने प्रतिपादित किया। आत्मा सच्चिदानन्द रूप होते हुए भी माया के आवरण शरीर में बँधकर सांसारिक कर्तव्य कर्म तो अवश्य करे परन्तु अपना शुद्ध बुद्ध 'सोऽहम्' रूप भूले नहीं। यह तभी संभव है जब करनेवाले कर्म में आसक्ति न रहे। कर्तव्य बुद्धया ही सभी कर्म किये जाय। निष्कामभाव से कर्म किये जाय। निष्काम कर्म बाँधते नहीं, प्रपञ्च से अलग रखते हैं। सभी कर्म ब्रह्म को अर्पण किये जाय और यह भावना सदैव रहे-

“केनापि देवेन हृदि स्थितेन यथा नियुक्तोऽस्मि तथा करोमि।”

उदाहरण स्वरूप हम शङ्कर को ही लें । उनकी आत्मा ने राजा अमरुक के शरीर में प्रवेश किया गृहस्थाश्रम का भोग किया परन्तु उस भोग में आत्मा की आसक्ति नहीं रही, उस शरीर (आवरण या माया) में भी आसक्ति नहीं रही । अतः शङ्कर का संन्यास या वैराग्य खण्डित न हो सका और अन्त में उमयभारती को उसकी महत्ता स्वीकार करनी पड़ी । इसी की ओर गीता में निर्देश किया गया है—

वाधस्पशैश्चसत्तात्मा विन्दत्यात्मनि यः सुखम् ।  
स ब्रह्मयोगयुक्तात्मा सुखमक्षयमश्नुते ॥

(गीता ५.२१)

यत्करोषि यदश्नासि यञ्जुहोषि ददासि यत् ।  
यत्तपस्यसि कौन्तेय तत्कुरुष्व मदर्पणम् ॥

( " ९.२७)

शुभाशुभफलैरेवं मोक्षयसे कर्मबन्धनैः ।  
संन्यासयोगयुक्तात्मा विमुक्तो मामुपैष्यसि ॥

( " ९.२८)

## सुरेश्वराचार्य का साधनपक्ष .

—बलदेव उपाध्याय

सुरेश्वराचार्य शङ्कराचार्य की प्रधान शिष्य चतुष्टयी में अन्यतम शिष्य थे । उन्होंने वेदान्त के मौलिक ग्रन्थों का निर्माण कर अद्वैत वेदान्त के सिद्धान्त तथा व्यवहार उभय पक्षों का बड़ा ही प्रामाणिक विवरण प्रस्तुत किया है । इनके ग्रन्थों के मुख्य रचनायें हैं — १. नैष्कर्म्यसिद्धि, २, तैत्तिरीयोपनिषद्भाष्य-वार्तिक, ३. बृहदारण्यकभाष्य-वार्तिक, ४. मान-सोच्छास, ५. पञ्चीकरणवार्तिक । इन ग्रन्थों में नैष्कर्म्यसिद्धि अद्वैत वेदान्त के साधन पक्ष का प्रतिपादक ग्रन्थ है । द्वितीय ग्रन्थ में शङ्कराचार्य रचित तैत्तिरीयोपनिषद्भाष्य पर वार्तिक है । बृहदारण्यकभाष्य-वार्तिक इनका सबसे अधिक प्रख्यात विशाल काय प्रमेय बहुत ग्रन्थ रत्न है जिसमें अद्वैत के सिद्धान्तों का प्रतिपादन बड़े विस्तार तथा वैशद्य के साथ किया गया है और विरोधी आचार्यों के मतों का खण्डन भी बड़ी मार्मिकता के साथ किया गया है । यही इनकी सर्वश्रेष्ठ कृति है । और इसीके कारण अद्वैत के इतिहास में 'वार्तिककार' की उपाधि से वे मण्डित किये जाते हैं । इसमें अद्वैत के प्रतिपाद्य समस्त विषयों का बड़ा ही विस्तृत तथा विशद सूक्ष्म तथा मार्मिक विवेचन प्रस्तुत किया गया है । इस निबन्ध में आचार्य सुरेश्वर के द्वारा प्रतिपादित साधनपक्ष का संक्षिप्त विवरण दिया गया है ।

### कर्म सिद्धान्त तथा उसका खण्डन

मानव जीवन का लक्ष्य मोक्ष की प्राप्ति है । अविद्या के कारण जीव अपने लक्ष्य से द्युत होकर नाना योनियों में भ्रमण करता हुआ नाना क्लेशों को सहता हुआ संसार में जीवन बिता रहा है इन क्लेशों से जीव का उद्धार किस प्रकार हो सकता है ? इस समस्या के समाधान के लिये



शास्त्रों की अवतारणा है—दर्शनो का आविर्भाव है। मीमांसा दर्शन में इस लक्ष्य के साधनपक्ष का विस्तार से विवेचन है। मीमांसा दर्शन के दो विभिन्न समुदाय हैं—कर्ममीमांसा तथा ज्ञानमीमांसा। 'कर्ममीमांसा' के प्रतिपादक आचार्य जैमिनि की सम्मति में मोक्ष की प्राप्ति कर्म से ही प्राप्त हो सकती है। यह दर्शन यह विज्ञान अथवा कर्मानुष्ठान पर ही विशेष आग्रह रखता है। फलतः जैमिनि के मत में कर्म ही जीव को मोक्षोपलब्धि का एक माल प्रदान उपाय है। इस विषय में जैमिनी का प्रख्यात सूत्र है—

‘आन्नायस्य क्रियार्थत्वात् आनर्थक्यमतदर्शानाम्,’ वेद का तात्पर्य क्रिया या विधि के प्रतिपादन में है। उस अर्थ के प्रतिपादन न करनेवाले वेदवाक्यों की सार्थकता कथमवि सिद्ध नहीं होती। निषिद्ध कर्म का वर्जन जितना आवश्यक है उतना ही आवश्यक निव्यर्जम् (सन्ध्यारदन आदि) तथा नैमित्तिककर्म (श्राद्ध आदि किसी निमित्त को लेकर जायमान कर्म) का अनुष्ठान है। इन दोनों प्रकार के कर्मों के अनुष्ठान से जीव मुक्ति प्राप्त कर सकता है, अन्यथा नहीं। मीमांसकों के कर्म विषयक सिद्धान्त का यही सारांश है।

मीमांसकों के इस पक्ष का उत्तर सुरेश्वराचार्य ने बड़े विस्तार के साथ 'नैऋत्यसिद्धि' के प्रथम अध्याय में दिया है। उन्होंने अपने सिद्धान्त का प्रतिपादन इस महत्वपूर्ण कारिका में इस प्रकार किया है—

उत्पाद्यमाप्यं संस्कार्यं विकार्यं च क्रियाफलम् ।

नैव मुक्तिर्यतस्तस्मात् कर्म सत्या न साधकम् ॥

(नैऋत्यसिद्धि १-५१)

क्रिया के द्वारा किया गया फल चार प्रकार का होता है— १. उत्पाद्य (कोई वस्तु उत्पन्न की जाती है) २. आप्य (कोई वस्तु जो प्राप्त नहीं उस की प्राप्ति की जाती है), ३. संस्कार्य (कोई वस्तु संस्करण की जाती है)

# सुरेश्वराचार्य का साधनपक्ष

—यलदेव उपाध्याय

सुरेश्वराचार्य शङ्कराचार्य की प्रधान शिष्य चतुष्टयी में अन्यतम शिष्य थे । उन्होंने वेदान्त के मौलिक ग्रन्थों का निर्माण कर अद्वैत वेदान्त के सिद्धान्त तथा व्यवहार उभय पक्षों का बड़ाही प्रामाणिक विवरण प्रस्तुत किया है । इनके ग्रन्थों के मुख्य रचनाये हैं — १. नैष्कर्म्यसिद्धि, २, तैत्तिरीयोपनिषद्भाष्य-वार्तिक, ३. बृहदारण्यकभाष्य-वार्तिक, ४. मान-सोछास, ५. पञ्चीकरणवार्तिक । इन ग्रन्थों में नैष्कर्म्यसिद्धि अद्वैत वेदान्त के साधन पक्ष का प्रतिपादक ग्रन्थ है । द्वितीय ग्रन्थ में शंकराचार्य रचित तैत्तिरीयोपनिषद्भाष्य पर वार्तिक है । बृहदारण्यकभाष्य-वार्तिक इनका सबसे अधिक प्रख्यात विशाल काय प्रमेय बहुत ग्रन्थ रत्न है जिसमें अद्वैत के सिद्धान्तों का प्रतिपादन बड़े विस्तार तथा वैशद्य के साथ किया गया है और विरोधी आचार्यों के मतों का खण्डन भी बड़ी मार्मिकता के साथ किया गया है । यही इनकी सर्वश्रेष्ठ कृति है । और इसीके कारण अद्वैत के इतिहास में 'वार्तिककार' की उपाधि से वे मण्डित किये जाते हैं । इसमें अद्वैत के प्रतिपाद्य समस्त विषयों का बड़ा ही विस्तृत तथा विशद सूक्ष्म तथा मार्मिक विवेचन प्रस्तुत किया गया है । इस निबन्ध में आचार्य सुरेश्वर के द्वारा प्रतिपादित साधनपक्ष का संक्षिप्त विवरण दिया गया है ।

## कर्म सिद्धान्त तथा उसका खण्डन

मानव जीवन का लक्ष्य मोक्ष की प्राप्ति है । अविद्या के कारण जीव अपने लक्ष्य से द्युत होकर नाना योनियों में भ्रमण करता हुआ नाना क्लेशों को सहता हुआ संसार में जीवन बिता रहा है इन क्लेशों से जीव का उद्धार किस प्रकार हो सकता है ? इस समस्या के समाधान के लिये

शास्त्रों की अश्वतरणा है—दर्शनों का आविर्भाव है। मीमांसा दर्शन में इस उद्देश्य के साधनपक्ष का विस्तार से विवेचन है। मीमांसा दर्शन के दो विभिन्न समुदाय हैं—कर्ममीमांसा तथा ज्ञानमीमांसा। 'कर्ममीमांसा' के प्रतिपादक आचार्य जैमिनि की सम्मति में मोक्ष की प्राप्ति कर्म से ही प्राप्त हो सकती है। यह दर्शन यज्ञ विग्न अथवा कर्मानुष्ठान पर ही विशेष धाप्रह रखता है। फलतः जैमिनि के मत में कर्म ही जीव को मोक्षोपलब्धि का एक मात्र प्रधान उपाय है। इस विषय में जैमिनी का प्रख्यात सूत्र है—

‘आन्नापस्य क्रियार्थत्वात् आनर्थक्यमतदर्शानाम्’<sup>१</sup> वेद का तात्पर्य क्रिया या विधि के प्रतिपादन में है। उस अर्थ के प्रतिपादन में करनेवाले वेदवाक्यों की सार्थरूपा कथनवि सिद्ध नहीं होती। निषिद्ध कर्म का वर्जन जितना आवश्यक है उतना ही आवश्यक निव्यकर्म (सन्ध्यावन्दन आदि) तथा नैमित्तिककर्म (श्राद्ध आदि किसी निमित्त को लेकर जायमान कर्म) का अनुष्ठान है। इन दोनों प्रकार के कर्मों के अनुष्ठान से जीव मुक्ति प्राप्त कर सकता है, अन्यथा नहीं। मीमांसकों के कर्म विषयक सिद्धान्त का यही सारांश है।

मीमांसकों के इस दृष्टिकोण का उत्तर सुरेश्वराचार्य ने बड़े विस्तार के साथ ‘नैऋत्यसिद्धि’ के प्रथम अध्याय में दिया है। उन्होंने अपने सिद्धान्त का प्रतिपादन इस महत्वपूर्ण कारिका में हम प्रकार किया है—

उत्पाद्यमाप्यं संस्कार्यं विकार्यं च क्रियाफलम् ।

नैव मुक्तिर्वत्तत्त्वात् कर्म तस्या न माधकम् ॥

(नैऋत्यसिद्धि १-५३)

क्रिया के द्वारा किया गया कुछ चार प्रकार का होता है—१. उत्पाद्य (कोई वस्तु उत्पन्न की जाती है) २. आप्य (कोई वस्तु जो प्राप्त नहीं उस की प्राप्त की जाती है); ३. संस्कार्य (कोई वस्तु संस्करण की जाती है)

## सुरेश्वराचार्य का साधनपक्ष :

—बलदेव उपाध्याय

सुरेश्वराचार्य शङ्कराचार्य की प्रधान शिष्य चतुष्टयी में अन्यतम शिष्य थे । उन्होंने वेदान्त के मौलिक ग्रन्थों का निर्माण कर अद्वैत वेदान्त के सिद्धान्त तथा व्यवहार उभय पक्षों का बड़ा ही प्रामाणिक विवरण प्रस्तुत किया है । इनके ग्रन्थों के मुख्य रचनायें हैं — १. नैष्कर्म्यसिद्धि, २, तैत्तिरीयोपनिषद्भाष्य-वार्तिक, ३. बृहदारण्यकभाष्य-वार्तिक, ४. मान-सोच्छ्राय, ५. पञ्चीकरणवार्तिक । इन ग्रन्थों में नैष्कर्म्यसिद्धि अद्वैत वेदान्त के साधन पक्ष का प्रतिपादक ग्रन्थ है । द्वितीय ग्रन्थ में शङ्कराचार्य रचित तैत्तिरीयोपनिषद्भाष्य पर वार्तिक है । बृहदारण्यकभाष्य-वार्तिक इनका सबसे अधिक प्रख्यात विशाल काय प्रमेय बहुल ग्रन्थ रत्न है जिसमें अद्वैत के सिद्धान्तों का प्रतिपादन बड़े विस्तार तथा वैशद्य के साथ किया गया है और विरोधी आचार्यों के मतों का स्रण्डन भी बड़ी मार्मिकता के साथ किया गया है । यही इनकी सर्वश्रेष्ठ कृति है । और इसीके कारण अद्वैत के इतिहास में 'वार्तिककार' की उपाधि से वे मण्डित किये जाते हैं । इसमें अद्वैत के प्रतिपाद्य समस्त विषयों का बड़ा ही विस्तृत तथा विशद सूक्ष्म तथा मार्मिक विवेचन प्रस्तुत किया गया है । इस निबन्ध में आचार्य सुरेश्वर के द्वारा प्रतिपादित साधनपक्ष का संक्षिप्त विवरण दिया गया है ।

### कर्म सिद्धान्त तथा उसका स्रण्डन

मानव जीवन का लक्ष्य मोक्ष की प्राप्ति है । अविद्या के कारण जीव अपने लक्ष्य से द्युत होकर नाना योनियों में भ्रमण करता हुआ नाना क्लेशों को सहता हुआ संसार में जीवन बिता रहा है इन क्लेशों से जीव का उद्धार किस प्रकार हो सकता है ? इस समस्या के समाधान के लिये

शास्त्रों की अन्तरेणा है—दर्शनों का आविर्भाव है। मीमांसा दर्शन में इस लक्ष्य के साधनपक्ष का विस्तार से विवेचन है। मीमांसा दर्शन के दो विभिन्न समुदाय हैं—कर्ममीमांसा तथा ज्ञानमीमांसा। 'कर्ममीमांसा' के प्रतिपादक आचार्य जैमिनि की सम्मति में मोक्ष की प्राप्ति कर्म से ही प्राप्त हो सकती है। यह दर्शन यह विज्ञान अथवा कर्मानुष्ठान पर ही विशेष आग्रह रखता है। फलतः जैमिनि के मन में कर्म ही जीव को 'मोक्षोपलब्धि' का एक मात्र प्रधान उपाय है। इस विषय में जैमिनी का प्रख्यात सूत्र है—

‘आन्नायस्य क्रियार्थत्वात् आनर्थक्यमतदर्पणाम् ।’ वेद का तात्पर्य क्रिया या 'विवि' के प्रतिपादन में है। उस अर्थ के प्रतिपादन न करनेवाले वेदवाक्यों की सार्थकता कथमपि सिद्ध नहीं होती। निषिद्ध कर्म का वर्जन जितना आवश्यक है उतना ही आवश्यक निश्चर्य (मन्धवारन्दन आदि) तथा नैमित्तिककर्म (श्राद्ध आदि वित्ती निमित्त को लेकर जायमान कर्म) का अनुष्ठान है। इन दोनों प्रकार के कर्मों के अनुष्ठान से जीव मुक्ति प्राप्त कर सकता है, अन्यथा नहीं। मीमांसकों के कर्म विषयक सिद्धान्त का यही सारांश है।

मीमांसकों के इस रूपक्ष का उत्तर सुरेश्वराचार्य ने बड़े विस्तार के साथ 'नैष्कर्म्यसिद्धि' के प्रथम अध्याय में दिया है। उन्होंने अपने सिद्धान्त का प्रतिपादन इस महत्त्वपूर्ण कारिका में इस प्रकार किया है—

उत्पाद्यमाध्यं संस्कार्यं त्रिकार्यं च क्रियाफलम् ।

नैव मुक्तिर्यत्तत्तस्मात् कर्म सस्या न माधकम् ॥

(नैष्कर्म्यसिद्धि १-५१)

क्रिया के द्वारा किया गया फल चार प्रकार का होता है—१. उत्पाद्य (कोई वस्तु उत्पन्न की जाती है) २. अप्य (कोई वस्तु जो प्राप्त नहीं उस की प्राप्त की जाती है); ३. संस्कार्य (कोई वस्तु संशुद्ध की जाती है)

## सुरेश्वराचार्य का साधनपक्ष :

—बलदेव उपाध्याय

सुरेश्वराचार्य शङ्कराचार्य की प्रधान शिष्य चतुष्टयी में अन्यतम शिष्य थे । उन्होंने वेदान्त के मौलिक ग्रन्थों का निर्माण कर अद्वैत वेदान्त के सिद्धान्त तथा व्यवहार उभय पक्षों का बड़ा ही प्रामाणिक विवरण प्रस्तुत किया है । इनके ग्रन्थों के मुख्य रचनायें हैं — १. नैष्कर्म्यसिद्धि, २. तैत्तिरीयोपनिषद्भाष्य-वार्तिक, ३. बृहदारण्यकभाष्य-वार्तिक, ४. मान-सोच्छास, ५. पञ्चीकरणवार्तिक । इन ग्रन्थों में नैष्कर्म्यसिद्धि अद्वैत वेदान्त के साधन पक्ष का प्रतिपादक ग्रन्थ है । द्वितीय ग्रन्थ में शङ्कराचार्य रचित तैत्तिरीयोपनिषद्भाष्य पर वार्तिक है । बृहदारण्यकभाष्य-वार्तिक इनका सबसे अधिक प्रख्यात विशाल काय प्रमेय बहुल-ग्रन्थ रत्न है जिसमें अद्वैत के सिद्धान्तों का प्रतिपादन बड़े विस्तार तथा वैशद्य के साथ किया गया है और विरोधी आचार्यों के मतों का खण्डन भी बड़ी मार्मिकता के साथ किया गया है । यही इनकी सर्वश्रेष्ठ कृति है । और इसीके कारण अद्वैत के इतिहास में 'वार्तिककार' की उपाधि से वे मण्डित किये जाते हैं । इसमें अद्वैत के प्रतिपादक समस्त विषयों का बड़ा ही विस्तृत तथा विशद सूक्ष्म तथा मार्मिक विवेचन प्रस्तुत किया गया है । इस निबन्ध में आचार्य सुरेश्वर के द्वारा प्रतिपादित साधनपक्ष का संक्षिप्त विवरण दिया गया है ।

### कर्म सिद्धान्त तथा उसका खण्डन

मानव जीवन का लक्ष्य मोक्ष की प्राप्ति है । अविद्या के कारण जीव अपने लक्ष्य से च्युत होकर नाना योनियों में भ्रमण करता हुआ नाना क्लेशों को सहता हुआ संसार में जीवन बिता रहा है इन क्लेशों से जीव का उद्धार किस प्रकार हो सकता है ? इस समस्या के समाधान के लिये

महावाक्यों के ठीक ठीक अर्थ का ज्ञान प्राप्त करता है। तब होता है (११.) अविद्या का उच्छेद (नाश)। अनन्तर वह (१४.) अपने स्वरूप में अवस्थिति धारण करता है अर्थात् ब्रह्म के साथ अभिन्नता प्राप्त कर लेता है।

सुरेश्वराचार्य के अनुसार यह है साधन की सोपान परंपरा। फलतः कर्म चित्त शुद्धि उत्पन्न कर अविद्या के निवारण में समर्थ होता है, परन्तु यह कार्य परंपरया सिद्ध होता है साक्षात् रूपेण नहीं। ऐसी दशा में मीमांसकों का पूर्वमत नितान्त अप्रामाणिक है। सुरेश्वर का यह <sup>१</sup> प्रतिपादन मनोविज्ञान की दृढ़ भित्ति पर अवस्थित है। अत एव नितरां स्थावनीय है।

### आत्म सिद्धि की त्रिविध साधना

आत्मसिद्धि की त्रिविध साधना का उपदेश याज्ञिकव्य ऋषि ने अपनी विदुषी पत्नी मैलेयी को दिया था।

‘आत्मा बाजरे द्रष्टव्यः श्रोतव्यो मन्तव्यो निदिध्यासितव्यो मैलेयि ।’  
आत्म दर्शन के त्रिविध साधन हैं—श्रवण, मनन तथा निदिध्यासन। श्रवण से तात्पर्य श्रुतिवाक्यों को सुनने तथा उनके अर्थ के अवगोधन से है। मनन का तात्पर्य उपपत्तियों या युक्तियों के द्वारा श्रुत सिद्धान्त पर विचार करना है। ‘निदिध्यासन’ का अर्थ मनन द्वारा निश्चित सिद्धान्त का बারंबार ध्यान करना है <sup>२</sup>। आत्म दर्शन के लिये इस त्रिविध उपाय की उपादेयता के विषय में अद्वैत के आचार्यों में मत भेद है—

(क) वाचस्पति मिश्र के मत में ये तीनों इसी क्रम से आत्मदर्शन के हेतु हैं। श्रवण उत्पन्न करता है मनन को, क्योंकि जब तत्र विषय का

१ द्रष्टव्य नैककर्मसिद्धि पृ० ३३-३४ तथा चन्द्रिका न्याय्या ।

२ भोतव्यः श्रुतिवाक्येभ्यो मन्तव्योपपत्तिभिः ।  
सत्त्वा च घटतं द्येया एते दर्शनहेतवः ॥

तथा ४. विकार्य (कोई वस्तु विकार से सम्पन्न की जाती है)। मुक्ति का स्वरूप इसमें सर्वथा भिन्न है। आत्मा तो स्वयं मुक्त रूप है। फलतः मुक्ति न उत्पाद्य है, न आप्य है, न संस्कार्य है और न विकार्य है, ऐसी दशा में कर्म मुक्ति का कथमपि साधक नहीं हो सकता। फलतः मुक्ति के लिये कर्म की साक्षात् उपकारिता नहीं है। तब क्या कर्म नितान्त व्यर्थ है मुक्ति की सिद्धि में? इस प्रश्न के उत्तर में सुरेश्वराचार्य कर्म को परंपरया उपयोग मानते हैं, साक्षात् रूप से नहीं। वह परंपरा इस प्रकार प्रदर्शित की गई है।

नित्यकर्मों से तात्पर्य उस कर्मों से है जिनका संपादन सर्वथा विहित है और जिनका सद्यः फल तुरन्त मले ही कुछ न हो, परन्तु जिनके न करने से प्रलयवाय होता है। जैसे 'अहरहः सन्ध्यामुपासीत'—इस श्रुतिवाक्य के द्वारा प्रतिदिन सन्ध्या की उपासना का आदेश है। यह हुआ 'नित्यकर्म'। (१.) नित्यकर्मों के अनुष्ठान से (२.) धर्म की उत्पत्ति होती है। तदनन्तर (३.) पाप की हानि होती है। उससे (४.) चित्त की शुद्धि होती है। चित्त शुद्धि का अर्थ है चित्त की विवेक करने की क्षमता। उससे उत्पन्न होता है (५.) संसार के यथार्थरूप का अवबोध। उससे (६.) वैराग्य उत्पन्न है। उससे (७.) मुमुक्षुत्व उत्पन्न होता है अर्थात् संसार के मायिक रूप को जान लेने के बाद उससे वैराग्य उदित होता है और तब साधक के चित्त में बन्धन रूप संसार से मुक्त होने की, छुटकारा पाने की इच्छा उत्पन्न हो जाती है। उससे वह (८.) मुक्ति के उपायों की खोज करने लगता है और तब वह (९.) सब कर्मों से और उनके साधनों से सन्ध्यास ले लेता है। अनन्तर वह (१०.) योगाम्यास में आसक्त होता है। 'योगाम्यास' से तात्पर्य यहाँ श्रवण, मनन, तथा निदिध्यासन के अनुष्ठान से है। अनन्तर (११.) चित्त प्रत्यगात्मा में बिना प्रयास स्वतः अवस्थान धारण करता है। तब वह साधक (१२.) 'तत्त्वमसि' आदि



महावाक्यों के ठीक ठीक अर्थ का ज्ञान प्राप्त करता है। तब होता है (१३.) अविद्या का उच्छेद (नाश)। अनन्तर वह (१४.) अपने स्वरूप में अवस्थिति धारण करता है अर्थात् ब्रह्म के साथ अमिश्रता प्राप्त कर लेता है।

सुरेश्वराचार्य के अनुसार यह है साधन की सोपान परंपरा। फलतः कर्म चित्त शुद्धि उत्पन्न कर अविद्या के निवारण में समर्थ होता है, परन्तु यह कार्य परंपरया सिद्ध होता है साक्षात् रूपेण नहीं। ऐसी दशा में गीर्मासकों का पूर्वमत नितान्त अप्रामाणिक है। सुरेश्वर का यह 'प्रतिपादन मनोविज्ञान की दृढ़ भित्ति पर अवस्थित है' अत एव नितरां स्थावरीय है।

### आत्मसिद्धि की त्रिविध साधना

आत्मसिद्धि की त्रिविध साधना का उपदेश याज्ञवल्क्य ऋषि ने अपनी विदुषी पत्नी मैत्रेयी को दिया था।

'आत्मा वाऽरे दृष्टव्यः श्रोतव्यो मन्तव्यो निदिध्यासितव्यो मैत्रेयि।' आत्म दर्शन के त्रिविध साधन हैं—श्रवण, मनन तथा निदिध्यासन। श्रवण से तात्पर्य श्रुतिवाक्यों को सुनने तथा उनके अर्थ के अवबोधन से है। मनन का तात्पर्य उपपत्तियों या युक्तियों के द्वारा धृत सिद्धान्त पर विचार करना है। 'निदिध्यासन' का अर्थ मनन द्वारा निश्चित सिद्धान्त का बारंबार ध्यान करना है<sup>१</sup>। आत्म दर्शन के लिये इस त्रिविध उपाय की सहायता के बिना में अर्द्धत के आचार्यों में मत भेद है—

(क) याचमन्ति मित्र के मन में ये तीनों इसी क्रम से आत्मदर्शन के हेतु हैं। श्रवण उत्पन्न करता है मनन को, क्योंकि जब तक वित्त का

१ दृष्टव्य मैत्रेय्यमिति पु- ११-११ तथा चन्द्रिका (पापना)।

२ धोतव्यः श्रुतिवाक्येभ्यो मन्तव्योऽन्योन्यानिः।  
मत्वा च वृत्तं ध्येया एते दर्शनहेतवः ॥

तथा ४. विकार्य (कोई वस्तु विकार से सम्पन्न की जाती है)। मुक्ति का स्वरूप इसमें सर्वथा भिन्न है। आत्मा तो स्वयं मुक्त रूप है। फलतः मुक्ति न उत्पन्न है, न आप्य है, न संस्कार्य है और न विकार्य है, ऐस. दशा में कर्म मुक्ति का कयमपि साधक नहीं हो सकता। फलतः मुक्ति के लिये कर्म की साक्षात् उपकारिता नहीं है। तब क्या कर्म नितान्त व्यर्थ है मुक्ति की सिद्धि में? इस प्रश्न के उत्तर में सुरेश्वराचार्य कर्म को परंपरया उपयोग मानते हैं, साक्षात् रूप से नहीं। वह परंपरा इस प्रकार प्रदर्शित की गई है।

नित्यकर्मों से तात्पर्य उस कर्मों से है जिनका संपादन सर्वथा विहित है और जिनका सद्यः फल तुरन्त भले ही कुछ न हो, परन्तु जिनके न करने से प्रत्यवाय होता है। जैसे 'अहरहः सन्ध्यामुपासीत'—इस श्रुतिवाक्य के द्वारा प्रतिदिन सन्ध्या की उपासना का आदेश है। यह हुआ 'नित्यकर्म'। (१.) नित्यकर्मों के अनुष्ठान से (२.) धर्म की उत्पत्ति होती है। तदनन्तर (३.) पाप की हानि होती है। उससे (४.) चित्त की शुद्धि होती है। चित्त शुद्धि का अर्थ है चित्त की विवेक करने की क्षमता। उससे उत्पन्न होता है (५.) संसार के यथार्थरूप का अवबोध। उससे (६.) वैराग्य उत्पन्न है। उससे (७.) मुमुक्षुत्व उत्पन्न होता है अर्थात् संसार के मायिक रूप को जान लेने के बाद उससे वैराग्य उदित होता है और तब साधक के चित्त में बन्धन रूप संसार से मुक्त होने की, छुटकारा पाने की इच्छा उत्पन्न हो जाती है। उससे वह (८.) मुक्ति के उपायों की खोज करने लगता है और तब वह (९.) सब कर्मों से और उनके साधनों से सन्यास ले लेता है। अनन्तर वह (१०.) योगाभ्यास में आसक्त होता है। 'योगाभ्यास' से तात्पर्य यहाँ श्रवण, मनन, तथा निदिध्यासन के अनुष्ठान से है। अनन्तर (११.) चित्त प्रत्यगात्म्य में विना प्रयास स्वतः अवस्थान धारण करता है। तब वह साधक (१२.) 'तत्त्वमसि' आदि

## ज्ञान कर्म समुच्चय का खण्डन

मुक्ति की सिद्धि के विषय में उपनिषत् का प्रसिद्ध वाक्य है—  
 भूते ज्ञानाच्च मुक्तिः (ज्ञान के बिना मुक्ति नहीं होती) आचार्य शंकर  
 इस औपनिषत् सिद्धान्त के एक निष्ठ श्रद्धालु थे और उनके शिष्य होने के  
 नाते सुरेश्वराचार्य भी इसी मत के मुख्य प्रतिपादक थे। उनका निश्चिन्त  
 मन था कि ज्ञान और केवल विशुद्ध ज्ञान ही मुक्ति के साधन का प्रधान  
 तथा एकमात्र उपाय है। कर्म की कारणता का निर्देश पिछले पृष्ठों में  
 किया गया है। कर्म चित्तशुद्धि का जनक है जिससे विवेक ज्ञान द्वारा  
 वैराग्य तथा विविक्षा संन्यास का उदय होता है और अन्ततो गत्वा  
 परंपरया वह ज्ञान के उत्पादन में सहायता करता है। सुरेश्वर के मत के  
 विरुद्ध वेदान्त के आचार्यों के भिन्न भिन्न मत थे। मुख्य मतों का यहाँ  
 निर्देश किया जाता है—

(क) कर्म समुचित ज्ञान (जिस में ब्रह्मसाक्षात्कार में ज्ञान की  
 प्रवृत्ति है) ज्ञान केवल स्वतः ब्रह्मसाक्षात्कार में कारण न होकर कर्म के  
 द्वारा उसे संश्लिप्त होना भी नितान्त आवश्यक है। ब्रह्मदत्त तथा मण्डन  
 मिश्र के नाम से 'अभ्यास' तथा 'प्रसंन्यास' के सिद्धान्त क्रमशः संबद्ध  
 घनलाये जाते हैं। ब्रह्मदत्त आचार्य शंकर से पूर्ववर्ती अद्वैती आचार्य थे।  
 इनके मन का उल्लेख शंकराचार्य ने बृहदारण्यकभाष्य में, सुरेश्वर ने इसी  
 भाष्य के वार्तिक में तथा वेदान्तदेशिक ने 'तत्त्वमुक्ताकलाप' की सर्वापि  
 सिद्धि टीका में किया है। 'प्रसंन्यास' का वर्णन मण्डनमिश्र ने 'ब्रह्म-  
 सिद्धि' में विस्तार से किया है जिसे वाचस्पति मिश्र ने अपनी 'मामनी'  
 में विरुद्ध किया है। अमरानन्द ने वाचस्पति को मण्डन मन का  
 परिपोरक बनलाया है।

पथार्थ ज्ञान नहीं होता, तब तक उसका मनन ही किस प्रकार किया जा सकता है? मनन निदिध्यासन का कारण होता है क्योंकि जब तक कोई साधक शास्त्रों के सिद्धान्तों के ऊपर विचार नहीं कर लेता, तब तक वह उनका ध्यान ही नहीं कर सकता। फलतः श्रवण मनन का कारण है तथा मनन निदिध्यासन का और तीनों इसी क्रम से संमिलित होकर ब्रह्म साक्षात्कार के मिलकर कारण बनते हैं।

(ख) विवरण संप्रदाय के अनुसार 'श्रवण' ही ब्रह्मसाक्षात्कार में साक्षात् कारण है तथा मनन-निदिध्यासन श्रवण के सहायक होने के हेतु उसके परंपरया कारण होने हैं। घट की उत्पत्ति में मुख्य हेतु मृत्तिका है तथा चक्र, डोरा आदि उसके निमित्त कारण होते हैं। उसी प्रकार ब्रह्म साक्षात्कार में 'श्रवण' की मुख्य हेतुता है क्योंकि किसी वस्तु के ज्ञान के लिए शब्द तथा शब्दार्थ दोनों का ज्ञान वस्तुतः कारण होता है। मनन तथा निदिध्यासन उस शब्दार्थ के ज्ञान को दृढ़ तथा सुव्यवस्थित बनाते हैं। फलतः श्रवण के प्रति हेतु के मध्यम से ही वे ब्रह्मसाक्षात्कार के प्रति कारण बनते हैं। अतः इनकी उसके प्रति गौणता है, मुख्यता नहीं।

(ग) सुरेश्वराचार्य का मत इन विषय में वैशिष्ट्य रखता है। वे श्रवण, मनन तथा निदिध्यासन के क्रम को नैसर्गिक मानते हैं। और तीनों को ब्रह्म साक्षात्कार के प्रति संमिलित रूपेण कारण मानते हैं। वे श्रवण तथा मनन को प्रथमतः संमिलित करने के पक्षपाती हैं। शास्त्र का श्रवण और युक्तियों के द्वारा शास्त्र के अर्थ का मनन बारंबार आधृत्ति रूपेण तब तक करनी चाहिए जब तक ये दोनों परस्पर संसक्त होकर निदिध्यासन को नहीं उत्पन्न करते जो वस्तुतः ब्रह्म साक्षात्कार का आरंभिक भाग ही सिद्ध होता है। वाचस्पति मिश्र इसी मत के ऊपर आप्रब्रह्म रखते हैं।

## ज्ञान कर्म समुच्चय का मण्डन

मुक्ति की मिद्धि के विषय में उपनिषत् का प्रसिद्ध वाक्य है—  
 कृते ज्ञानाच्च मुक्तिः (ज्ञान के बिना मुक्ति नहीं होती) आचार्य शंकर  
 इस उपनिषत् सिद्धान्त के एक निष्ठ श्रद्धालु थे और उनके शिष्य होने के  
 नाते सुरेश्वराचार्य भी इसी मत के मुख्य प्रतिपादक थे। उनका निश्चिन्त  
 मन था कि ज्ञान और केवल विशुद्ध ज्ञान ही मुक्ति के साधन का प्रधान  
 तथा एकमात्र उपाय है। कर्म की कारणता का निर्देश पिछले पृष्ठों में  
 किया गया है। कर्म चित्तशुद्धि का जनक है जिससे विवेक ज्ञान द्वारा  
 बैराग्य तथा विविदिषा संन्यास का उदय होना है और अन्ततो गत्वा  
 परंपरया वह ज्ञान के उत्पादन में सहायता करता है। सुरेश्वर के मत के  
 विरुद्ध वेदान्त के आचार्यों के भिन्न भिन्न मत थे। मुख्य मतों का यहाँ  
 निर्देश किया जाता है—

(क) कर्म समुचित ज्ञान (जिस में ब्रह्मसाक्षात्कार में ज्ञान की  
 मुख्यता है) ज्ञान केवल स्वतः ब्रह्मसाक्षात्कार से कारण न होकर कर्म के  
 द्वारा उसे सकलित होना भी नितात आवश्यक है। ब्रह्मदत्त तथा मण्डन  
 मिश्र के नाम से 'अभ्यास' तथा 'प्रसक्त्यान' के सिद्धान्त क्रमशः संबद्ध  
 धनलाये जाते हैं। ब्रह्मदत्त आचार्य शंकर से पूर्ववर्ती अद्वैती आचार्य थे।  
 इनके मन का उल्लेख शंकराचार्य ने बृहदारण्यकभाष्य में, सुरेश्वर ने इसी  
 भाष्य के वार्तिक में तथा वेदातदेशिक ने 'तत्त्वमुक्तारण्य' की सर्वाधि  
 सिद्धि टीका में किया है। 'प्रसक्त्यान' का बर्णन मण्डनमिश्र ने 'ब्रह्म-  
 सिद्धि' में विस्तार से किया है जिसे वास्तविक मिश्र ने अपनी 'मायमी'  
 में प्रक्रमित किया है। अमरानन्द ने वास्तविक की मण्डन मत का  
 परिपोषक उतलाया है।

पथार्थ ज्ञान नहीं होता, तब तक उसका मनन ही किस प्रकार किया जा सकता है? मनन निदिध्यासन का कारण होता है क्योंकि जब तक कोई साधक शास्त्रों के सिद्धान्तों के ऊपर विचार नहीं कर लेता, तब तक वह उनका ध्यान ही नहीं कर सकता। फलतः श्रवण मनन का कारण है तथा मनन निदिध्यासन का और तीनों इसी क्रम से सम्मिलित होकर ब्रह्म साक्षात्कार के मिलकर कारण बनते हैं।

(क) श्रवण संप्रदाय के अनुसार 'श्रवण' ही ब्रह्मसाक्षात्कार में साक्षात् कारण है तथा मनन-निदिध्यासन श्रवण के सहायक होने के हेतु उसके परंपरया कारण होने हैं। घट की उत्पत्ति में मुख्य हेतु मृत्तिका है तथा चक्र, डोरा आदि उसके निमित्त कारण होते हैं। उसी प्रकार ब्रह्म साक्षात्कार में 'श्रवण' की मुख्य हेतुता है क्योंकि किसी वस्तु के ज्ञान के लिए शब्द तथा शब्दार्थ दोनों का ज्ञान वस्तुतः कारण होता है। मनन तथा निदिध्यासन उस शब्दार्थ के ज्ञान को दृढ़ तथा सुव्यवस्थित बनाते हैं। फलतः श्रवण के प्रति हेतु के माध्यम से ही वे ब्रह्मसाक्षात्कार के प्रति कारण बनते हैं। अतः इनकी उसने प्रति गौणता है, मुख्यता नहीं।

(ग) सुरेश्वराचार्य का मत इन विषय में वैशिष्ट्य रखता है। वे श्रवण, मनन तथा निदिध्यासन के क्रम को नैसर्गिक मानते हैं। और तीनों को ब्रह्म साक्षात्कार के प्रति सम्मिलित रूपेण कारण मानते हैं। वे श्रवण तथा मनन को प्रथमतः सम्मिलित करने के पक्षपाती हैं। शास्त्र का श्रवण और युक्तियों के द्वारा शास्त्र के अर्थ का मनन बारंबार आवृत्ति रूपेण तब तक करनी चाहिए जब तक ये दोनों परस्पर संसक्त होकर निदिध्यासन को नहीं उत्पन्न करते जो वस्तुतः ब्रह्म साक्षात्कार का आरंभिक भाग ही सिद्ध होता है। वाचस्पति मिश्र इसी मत के ऊपर आग्रह रखते हैं।

## ज्ञान कर्म समुच्चय का मण्डन

मुक्ति की मिथि के विषय में उनिपत् का प्रसिद्ध वाक्य है—  
 श्रुते ज्ञानान्न मुक्तिः (ज्ञान के बिना मुक्ति नहीं होती) आचार्य शंकर  
 इस औपनिषत् सिद्धान्त के एक निष्ठ श्रद्धालु थे और उनके शिष्य होने के  
 नाते सुरेश्वराचार्य भी इसी मत के मुख्य प्रतिष्ठापक थे। उनका निश्चिन  
 मन था कि ज्ञान और केवल विशुद्ध ज्ञान ही मुक्ति के साधन का प्रधान  
 तथा एकमात्र उपाय है। कर्म की कारणात्ता का निर्देश पिछले पृष्ठों में  
 किया गया है। कर्म चित्तशुद्धि का जनक है जिससे विवेक ज्ञान द्वारा  
 वैराग्य तथा विविदिषा संन्यास का उदय होता है और अन्ततो मात्रा  
 परंपरया वत् ज्ञान के उत्पादन में सहायता करता है। सुरेश्वर के मत के  
 विरुद्ध वेदान्त के आचार्यों के भिन्न भिन्न मन थे। मुख्य मतों का यहाँ  
 निर्देश दिया जाता है—

(क) धर्म समुचित ज्ञान (जिम में ब्रह्मसाक्षात्कार में ज्ञान की  
 मुख्यता है) ज्ञान केवल स्वतः ब्रह्मसाक्षात्कार में कारण न होकर कर्म के  
 द्वारा उसे सकलित होना भी नितान्त आवश्यक है। ब्रह्मदत्त तथा मण्डन  
 मिश्र के नाम से 'अभ्यास' तथा 'प्रवर्णन' के सिद्धान्त क्रमशः संबद्ध  
 बनलाये जाते हैं। ब्रह्मदत्त आचार्य शंकर से पूर्ववर्ती अद्वैती आचार्य थे।  
 इनके मन का उद्देश्य शंकराचार्य ने श्रद्धादायकभाष्य में, सुरेश्वर ने इसी  
 भाष्य के वार्तिक में तथा वेदान्तदेशिक ने 'तत्त्वमुक्तावली' की सार्थि  
 सिद्धि टीका में किया है। 'प्रवर्णन' का वर्णन मण्डनमिश्र ने 'ब्रह्म-  
 सिद्धि' में विस्तार से किया है जिसे वात्स्यानि मिश्र ने अपनी 'मायत्री'  
 में निरूपित किया है। अमरानन्द ने वात्स्यानि को मण्डन मन का  
 परिपोषक बताया है।

ब्रह्मदत्त ने 'समाहितो भूत्वा पश्येत्' आदि उपनिषद् वाक्यों के ऊपर अपना मत खड़ा किया है। इन वाक्यों के द्वारा 'प्रसंख्यान' की ओर संकेत किया गया है। ज्ञान केवल रूप से ब्रह्म साक्षात्कार में करण नहीं बनता, परन्तु शम, दम आदि साधनों के द्वारा परिपुष्ट किये जाने पर ही अपने कार्य में समर्पण होता है। मण्डन मिश्र के अनुसार 'विज्ञाय प्रज्ञां कुर्वीत ब्राह्मण' (बृहदारण्यक ४-४-२१) उपनिषद् के सिद्धान्तों का पीठस्थानीय वाक्य है। शास्त्रों के श्रवण द्वारा ब्रह्म के साथ आत्मा की अमेद प्रतिपत्ति का केवल ज्ञान होता है, परन्तु इतना ही ज्ञान ब्रह्म साक्षात्कार को साक्षात् उत्पन्न नहीं कर सकता, प्रत्युत उसके लिए मनन तथा निदिध्यासन की बारंबार आवृत्ति करने की आवश्यकता होती है। फलतः ब्रह्मात्मैक्यज्ञान ब्रह्मसाक्षात्कार के लिये परोक्ष साधन है, प्रत्यक्ष साधन निदिध्यासन से संबन्धित ज्ञान ही है। यह निदिध्यासन अपनी पूर्णता के लिये आवृत्ति चाहता है और इसी आवृत्ति का नाम 'प्रसंख्यान' है। ब्रह्मदत्त तथा मण्डन मिश्र के इस समान प्रवीत होनेवाले मत में भी कुछ सूक्ष्मभेद है। इस मत का खण्डन सुरेश्वर ने अपने वार्तिक में विस्तार तथा प्रौढता से किया है<sup>१</sup>।

### (ख) कर्मज्ञान — सम समुच्चय

इस मत के अनुसार ब्रह्मसाक्षात्कार में कर्म और ज्ञान दोनों ही समान भाव से कारण होते हैं। पूर्वमत में ज्ञान की ही प्रधानता की परन्तु कर्म द्वारा संबलित होने के कारण कर्म की गौणता की। यहाँ दोनों का सम्प्राधान्य है। यह मत भेदाभेदवादी आचार्य भर्तृहरिश्च का माना जाता है। इनके मत में जीव तथा ब्रह्म में भेद और अमेद दोनों प्रकार का

१. ब्रह्मदत्त के मत का खण्डन सुरेश्वर ने नैष्कर्म्यसिद्धि (१-६९) में तथा मण्डन मिश्र के मत का खण्डन बृहदारण्यकभाष्य वार्तिक (४-४-७८९-८१०) में किया है।



संग्रह है। भर्तृप्रपञ्च की युक्ति है कि केवल कर्म की आस्था भेद को ही सिद्ध करती है, परन्तु उस अभेद को नहीं जो उसके अन्तःस्थ में विद्यमान रहता है। फलतः उस अभेद की उपलब्धि के लिए ज्ञान भी निरान्त आवश्यक है इनका जीवन लक्ष्य है कि स्वार्थ की सिद्धि के लिये कर्मों का संपादन न तो करना चाहिए और न केवल ज्ञान से ही सन्तुष्ट होना चाहिए कि वह स्वतः साक्षात्कार कर देगा। प्रत्युत दोनों को समान रूप से प्रधान मानकर ज्ञान प्राप्त कर लेने पर भी विदित कर्मों का अनुष्ठान अन्तिम लक्ष्य की प्राप्तिरूप करते ही रहना चाहिए।

सुरेश्वर ने इस मन का खण्डन बड़े आक्षेप के साथ किया है। उन्होंने भर्तृप्रपञ्च के भेदभेद मन पर तीव्र आक्षेप किया है क्योंकि इन्होंने इस मन की उपपत्ति के लिये ही कर्म ज्ञान के सम समुच्चयवाद को अप्रसर किया है। अन्य युक्तियाँ भी उन्होंने वृद्धदारण्यकमाध्य धार्मिक में विस्तार के साथ दी है।

‘तत्त्वमसि’ महावाक्य का विमर्श

श्री सुरेश्वराचार्य ने महावाक्यों के अर्ग विवेचन के श्रिये नूतन प्रकार की अवधारणा की है। चारों वेदों के प्रधान उपनिषदों से प्रत्येक वाक्य संगृहीत किये गये हैं जो ‘महावाक्य’ के नाम से अभिहित किये जाते हैं। इन में भी ‘तत्त्वमसि’ (छान्दोग्य ६-८-७) महावाक्य महावेदिक ज्ञान का साक्षात् उपदेशक होने के कारण विद्वानों को निगमन प्रिय है। इस वाक्य का अर्थविवेचन सुरेश्वराचार्य ने बड़े विचार से तथा तत्त्व प्रोष्ठ के साथ नवीन ढंग से किया है। उनकी एतद्विषयक प्रसिद्ध कारिका है —

सामानाधिकरण्यं च विशेषनविशेष्यता ।

ब्रह्मदत्त ने 'समाहितो भूत्वा पश्येत्' आदि उपनिषद् वाक्यों के ऊपर अपना मत खड़ा किया है। इन वाक्यों के द्वारा 'प्रसंख्यान' की ओर संकेत किया गया है। ज्ञान केवल रूप से ब्रह्म साक्षात्कार में करण नहीं बनता, परन्तु शम, दम आदि साधनों के द्वारा परिपुष्ट किये जाने पर ही अपने कार्य में समर्थ होता है। मण्डन मिश्र के अनुसार 'विज्ञाय प्रज्ञां कुर्वीत ब्राह्मण' (बृहदारण्यक ४-४-२१) उपनिषद् के सिद्धान्तों का पीठस्थानीय वाक्य है। शास्त्रों के श्रवण द्वारा ब्रह्म के साथ आत्मा की अमेद प्रतिपत्ति का केवल ज्ञान होता है, परन्तु इतना ही ज्ञान ब्रह्म साक्षात्कार को साक्षात् उत्पन्न नहीं कर सकता, प्रत्युत उसके लिए मनन तथा निदिध्यासन की बारंबार आवृत्ति करने की आवश्यकता होती है। फलतः ब्रह्मात्मैक्यज्ञान ब्रह्मसाक्षात्कार के लिये परोक्ष साधन है, प्रत्यक्ष साधन निदिध्यासन से संबन्धित ज्ञान ही है। यह निदिध्यासन अपनी पूर्णता के लिये आवृत्ति चाहता है और इसी आवृत्ति का नाम 'प्रसंख्यान' है। ब्रह्मदत्त तथा मण्डन मिश्र के इस समान प्रतीत होनेवाले मत में भी कुछ सूक्ष्मभेद है। इस मत का खण्डन सुरेश्वर ने अपने वार्तिक में विस्तार तथा प्रौढता से किया है<sup>१</sup>।

### (ख) कर्मज्ञान - सम मनुचय

इस मत के अनुसार ब्रह्मसाक्षात्कार में कर्म और ज्ञान दोनों ही समान भाव से कारण होते हैं। पूर्वमत में ज्ञान की ही प्रधानता की परन्तु कर्म द्वारा संश्लिप्त होने के कारण कर्म की गौणता की। यहाँ दोनों का समप्रधान्य है। यह मत भेदभेदवादी आचार्य भर्तृहरिश्च का माना जाता है। इनके मत में जीव तथा ब्रह्म में भेद और अमेद दोनों प्रकार का

१. ब्रह्मदत्त के मत का खण्डन सुरेश्वर ने तैत्तिर्यसिद्धि (१-६९) में तथा मण्डन मिश्र के मत का खण्डन बृहदारण्यकभाष्य वार्तिक (४-४-७८९-८१०) में किया है।

लक्ष्यलक्षणसम्बन्धः पदार्थप्रत्यगात्मनाम् ॥

(नैष्कर्म्यसिद्धि ३-३)

साधारण लौकिक वाक्यों के अर्थविवेचन में भेद तथा संसर्ग सम्बन्ध की ही उपादेयता सिद्ध होती है, परन्तु महावाक्यों का तात्पर्य अखण्डार्थ के बोधन में है। अखण्ड का अर्थ है निर्गुण ब्रह्म स्वरूप। पूर्वोक्त वाक्य इसी निर्गुण ब्रह्मरूप का बोधक है और इस बोधकता के निमित्त सुरेश्वर ने तीन सम्बन्ध निर्दिष्ट किये हैं — (१) 'तत्' और 'त्वम्' पदों का सामानाधिकरण्य, (२) दोनों पदों के वाच्यार्थ में विशेषण विशेष्यभाव, (३) इनके वाच्यार्थों और तत्प्रतिपादित प्रत्यगात्मा में लक्ष्य लक्षण सम्बन्ध।

ध्यान देने की बात है कि 'तत्' पद का अर्थ परोक्षत्वादि विशिष्ट चैतन्य है तथा 'त्वम्' पद का अर्थ अपरोक्षत्वादि विशिष्ट चैतन्य है। ऐसी दशा में तत् तथा त्वम् पदों का परस्पर सम्बन्ध हो नहीं सकता वाच्यार्थ शक्ति या अभिधाशक्ति के द्वारा। विरोध के कारण 'अन्वय असम्भव' है। फलतः यहाँ 'लक्षणा' शक्ति के द्वारा ही कार्य सिद्धि अभीष्ट है। वह लक्षणा भी न 'जहत् लक्षणा' है, न 'अजहत् लक्षणा', प्रत्युत 'जहद् अजहद्' लक्षणा है, इसका तात्पर्य है कि विरुद्ध अशों का परित्याग कर अवशिष्ट अश का बोध करानेवाली यह वृत्ति है और इसी कारण एक अश का परित्याग करने के कारण भागत्याग लक्षणा तथा भागमात्र के ग्रहण करने से भागलक्षणा भी कहते हैं। सुरेश्वराचार्य के मत में 'परोक्षत्वादि-विशिष्ट' और 'अपरोक्षत्वादिविशिष्ट' का यहाँ परित्याग कर केवल 'चैतन्य' अश का ही ग्रहण किया जाना है। फलतः यह महावाक्य 'भागलक्षणा' के द्वारा ही अखण्डार्थ रूप निर्गुण ब्रह्म का प्रतिपादन करता है। चैतन्य रूप समान अविरुद्ध अश के द्वारा यह महावाक्य निर्गुण ब्रह्म को द्योतित करता है।

संभव है। भर्तृहृषिक की युक्ति है कि केवल कर्म की आस्था भेद को ही सिद्ध करता है, परन्तु उस अमेद को नहीं जो उसके अन्तःस्थल में विद्यमान रहता है। फलतः उस अमेद की उपलब्धि के लिए ज्ञान भी नितान्त आवश्यक है इनका जीवन लक्ष्य है कि स्वार्थ की सिद्धि के लिये कर्मों का संपादन न तो करना चाहिए और न केवल ज्ञान से ही सन्तुष्ट होना चाहिए कि वह स्वतः साक्षात्कार कर देगा। प्रत्युत दोनों को समान रूप से प्रधान मानकर ज्ञान प्राप्त कर लेने पर भी विदित कर्मों का अनुष्ठान अन्तिम लक्ष्य की प्राप्ति कर लेते ही रहना चाहिए।

सुरेश्वर ने इस मत का खण्डन बड़े आक्षेप के साथ किया है। उन्होंने भर्तृहृषिक के भेदभेद मत पर तीव्र आक्षेप किया है क्योंकि उन्होंने इस मत की उपपत्ति के लिये ही कर्म ज्ञान के सम समुच्चयवाद को अप्रसर किया है। अन्य युक्तियाँ भी उन्होंने बृहदारण्यकभाष्य वार्तिक में विस्तार के साथ दी हैं।

### ‘तत्त्वमसि’ महावाक्य का विमर्श

श्री सुरेश्वरचार्य ने महावाक्यों के अर्थ विवेचन के लिये नूतन प्रकार की अवधारणा की है। चारों वेदों के प्रधान उपनिषदों से षष्ठ विषयक वाक्य संगृहीत किये गये हैं जो ‘महावाक्य’ के नाम से अभिहित किये जाते हैं। इन में भी ‘तत्त्वमसि’ (छान्दोग्य ६-८-७) महावाक्य प्रसङ्गार्थक ज्ञान का साक्षात् उपदेशक होने के कारण विद्वानों को नितान्त प्रिय है। इस वाक्य का अर्थविवेचन सुरेश्वरचार्य ने बड़े विस्तार से तथा तथा प्रौढि के साथ नवीन ढंग से किया है। उन ही एतद्विषयक प्रसिद्ध कारिका है —

सामानाधिकरणं च विशेषणविशेष्यता ।

लक्ष्यलक्षणसंबन्धः पदार्थप्रत्यगात्मनाम् ॥

(नैष्कर्म्यसिद्धि ३-३)

साधारण लौकिक वाक्यों के अर्थविवेचन में भेद तथा संसर्ग संबन्ध की ही उपादेयता सिद्ध होती है, परन्तु महावाक्यों का तात्पर्य अखण्डार्थ के बोधन में है। अखण्ड का 'अर्थ है निर्गुण ब्रह्म स्वरूप'। पूर्वोक्त वाक्य इसी निर्गुण ब्रह्मरूप का बोधक है और इस बोधकता के निमित्त सुरेश्वर ने तीन संबन्ध निर्दिष्ट किये हैं - (१) 'तत्' और 'त्वम्' पदों का सामानाधिकरण्य, (२) दोनों पदों के वाच्यार्थ में विशेषण विशेष्यभाव, (३) इनके वाच्यार्थों और तत्प्रतिपादित प्रत्यगात्मा में लक्ष्य लक्षण संबन्ध।

ध्यान देने की बात है कि 'तत्' पद का अर्थ परोक्षत्वादि विशिष्ट चैतन्य है तथा 'त्वम्' पद का अर्थ अपरोक्षत्वादि विशिष्ट चैतन्य है। ऐसी दशा में तत् तथा त्वम् पदों का परस्पर संबन्ध हो नहीं सकता वाच्यार्थ शक्ति या अभिधाशक्ति के द्वारा। विरोध के कारण 'अन्वय असम्भव है। फलतः यहाँ 'लक्षणा' शक्ति के द्वारा ही कार्य सिद्धि-अभीष्ट है। वह लक्षणा भी न 'जहत् लक्षणा' है, न 'अजहत् लक्षणा', प्रत्युत 'जहद् जहद्' लक्षणा है, इसका तात्पर्य है कि विरुद्ध अंशों का परित्याग कर अवशिष्ट अंश का बोध करानेवाली यह वृत्ति है और इसी कारण एक अंश का परित्याग करने के कारण भागत्याग लक्षणा तथा भागभाज के ग्रहण करने से भागलक्षणा भी कहते हैं। सुरेश्वरचार्य के मत में 'परोक्षत्वादि-विशिष्ट' और 'अपरोक्षत्वादि-विशिष्ट' का यहाँ परित्याग कर केवल 'चैतन्य' अंश का ही ग्रहण किया जाता है। फलतः यह महावाक्य 'भागलक्षणा' के द्वारा ही अखण्डार्थ रूप निर्गुण ब्रह्म का प्रतिपादन करता है। चैतन्य रूप समान अविरुद्ध अंश के द्वारा यह महावाक्य निर्गुण ब्रह्म को द्योतित करता है।

लक्ष्यलक्षणसंबन्धः पदार्थप्रत्यगात्मनाम् ॥

(नैष्कर्म्यसिद्धि ३-३)

साधारण लौकिक वाक्यों के अर्थविवेचन में भेद तथा संसर्ग संबन्ध की ही उपादेयता सिद्ध होती है, परन्तु महावाक्यों का तात्पर्य अखण्डार्थ के बोधन में है। अखण्ड का अर्थ है निर्गुण ब्रह्म स्वरूप। पूर्वोक्त वाक्य इसी निर्गुण ब्रह्मरूप का बोधक है और इस बोधकता के निमित्त सुरेश्वर ने तीन सन्ध निर्दिष्ट किये हैं - (१) 'तत्' और 'त्वम्' पदों का सामानाधिकरण्य, (२) 'दोनो पदों के वाच्यार्थ में' विशेषण विशेष्यभाव, (३) इनके वाच्यार्थों और तत्प्रतिपादित प्रत्यगात्मा में लक्ष्य लक्षण संबन्ध।

ध्यान देने की बात है कि 'तत्' पद का अर्थ परोक्षत्वादि विशिष्ट चैतन्य है तथा 'त्वम्' पद का अर्थ अपरोक्षत्वादि विशिष्ट चैतन्य है। ऐसी दशा में तत् तथा त्वम् पदों का परस्पर सन्ध हो नहीं सकता वाच्यार्थ शक्ति या अभिधाशक्ति के द्वारा। विरोध के कारण 'अन्वय असम्भव है। फलतः यहाँ 'लक्षणा' शक्ति के द्वारा ही कार्य सिद्धि अभीष्ट है। यह लक्षणा भी न 'जहत् लक्षणा' है, न 'अजहत् लक्षणा', प्रत्युत 'जहद जहद्व' लक्षणा है, इसका तात्पर्य है कि विरुद्ध अशों का परित्याग कर अवशिष्ट अश का बोध करानेवाली यह वृत्ति है और इसी कारण एक अश का परित्याग करने के कारण भागत्याग लक्षणा तथा भागमात्र के ग्रहण करने से भागलक्षणा भी कहते हैं। सुरेश्वराचार्य के मत में 'परोक्षत्वादि-विशिष्ट' और 'अपरोक्षत्वादिविशिष्ट' का यहाँ परित्याग कर केवल 'चैतन्य' अश का ही ग्रहण किया जाना है। फलतः यह महावाक्य 'भागलक्षणा' के द्वारा ही अखण्डार्थ रूप निर्गुण ब्रह्म का प्रतिपादन करता है। चैतन्य रूप समान अविरुद्ध अश के द्वारा यह महावाक्य निर्गुण ब्रह्म को द्योतित करता है।

Summary)

## SURESVARACHARYA AND NAISHKARMYASIDDHI (Dr. Mandan Misra)

Naishkarmyasiddhi is the accomplishment of the condition of 'actionlessness' of the Self. Mukti is obtainable through the renunciation of all actions and gaining the knowledge of the Truth. This work deals with the nature of Mukti. The author Sri Sureśvara proclaims himself a disciple of Sri Sankara Bhagavatpada and says that the work was composed under the command of his Guru. This work covers all the arguments and conclusions that go to establish the truth of Vedanta. All Vedantic works affirm that the knowledge of Brahman alone will ensure *moksha*. The full comprehension of the Vedantagamic texts *Tatvamasi*, *Aham Brahmasi* etc. is proved to be essential. This knowledge dispels all *avidya* and does not need the help of actions, physical, mental or verbal. Sureśvaracharya opposes in vehement language Acharya Mandana Misra's stand, viz., the integration of *jñana* and *karma* (*Karma samuccaya vada*).

(Summary)

## SRI MANDAN MISRA AND ADVAITA

(Dr. Nityanand)

After being defeated by Adi Sankaracharya, Mandana Misra became the disciple of the Jagadguru and accepted the Advaita school of philosophy. Sankara had been inspired by Gaudapadacharya, whose ideas he oft quoted. For Sankara the world is Maya or unreal and individual ignorance of Jiva is Avidya. The only reality is Brahman which is identified with Atman. The aim of Jiva in this world is Nirvana which means communion with Brahman. The way to attain this state of perfection is by true knowledge of the Self and the realisation of its relation with Brahman.



(Summary)

## BIRTHPLACE OF MANDAN MISRA : TRADITION AND SOURCES

(Dr. Sachchidananda Choudhury)

Pandit Mandan Misra was born in the 8th century A. D. in the village named Mahishmati. Its identity is controversial amongst the scholars. But on the basis of tradition and authentic sources it is proved that the said Mahishmati village is situated in the region of Mithila which has been ever reputed for scholarly pursuits especially in certain branches of Indian Philosophy named Nyaya, Vaisheshika and Purva Mimamsa. Pt. Misra was a great Mimamsak.

The nomenclature of Mahishmati has been changed as Mahishi which lies in the district of Saharsa in the northern part of the state of Bihar. The village is pretty old and has always been famous for being the abode of great Sanskrit Scholars. There is a good number of historical relics like temples, pillars, statues, stones with inscriptions in and around that village. Besides, people of that area have believed for generation after generation that Mandan Misra belonged to this village. It is said that he used to worship goddess Tara called the second Mahavidya in the Tantra sastra. There is an old statue enshrined in a temple, of the said Mahavidya Tara in that village.

Apart from the tradition and hearsay, the twentieth chapter of Mahachin Karma gives a detailed description of Mahishmati which totally tallies with the village Mahishi of Mithila. It has been elaborated in this article.

All these facts conclusively prove that Mandan Misra was born in the village of Mahishi in Mithila.

## SUREŚVARĀCHARYA'S VIEWS ON MEANS OF THE BRAHMA-REALISATION

(Baldev Upadhyaya)

1. Mokṣa is the summum bonum of man. In his worldly life man is entangled in the meshes of triple adversity and as such he always pines for final Release from it. The Advaita Vedānta, as expounded by Sureśvarācharya, one of the disciples of Ādi Sankarācharya, firmly believes in the efficacy of knowledge to be the only means of Brāhmā-realisation, putting his firm faith in the Upaniṣadic doctrine that without knowledge, no release is possible ज्ञेने ज्ञानात् न मुक्तिः. Sureśvara in his voluminous writings lays stress upon this doctrine and refutes with cogent arguments and stern logic various views of Indian Philosophers held about the solution of this important problem.

2. Jaimini, the founder of the Purva Mīmāṃsa Darśana, adduces arguments in support of karma (action) being the most important means for realisation of the Upaniṣadic Brahman. Sureśvara denounces this view as defective in many ways. He says that if the individual soul is doer and enjoyer by nature, it must continue to be so for ever and Mokṣa, which is the contrary of कर्तृत्व and भोक्तृत्व, would become out of question and ever unattainable. Further, the result of action is उत्पाद्य (fit to be produced), आप्य (fit to be gained), संस्कार्य (fit to be reformed) or विकार्य (fit to be changed). Mokṣa is an object which cannot be given any of these attributes and as such it is never an effect of Vedic Acts. Still he maintains that action is indirectly helpful towards the attainment of the final release. To demonstrate his point he presents consecutive stages of the path of perfection involving the instrumentality of action up to the initial stage only. The Ladder of Brāhma-realisation according to Sureśvara is as follows :—

(1) Performance of compulsory or obligatory actions.

(2) Purification of mind.

## A CRITIQUE OF THE MANDANA-SANKARA DISCOURSE

(Prof. Brahmdeo Jha)

Viswarupa (Mandana) and Kumarila Bhatta his Guru were related through Bharati, the wife of Viswarupa. Bharati was the sister of Kumarila Bhatta, and Vishnu Misra of Pataliputra (Modern Patna), a great scholar of Mimamsa was their father. Kumarila Bhatta came to the village of Kariyan (near Darbhanga) and established his Pathasala, where he got renowned scholar-disciples like Viswarupa and Prabhakara Misra. Prabhakara differed with his preceptor Kumarila and started his own school of philosophy in Mimamsa which is known as Misra school. Kumarila's school of thought was known as Bhatta school. Viswarupa, exposed the fallacies of the Misra school and re-established the tenets of Bhatta school and was hence named Mandana Misra.

Mandana Misra belonged to Mahishmati (modern Mahishi, Saharasa District, Bihar) and was a devotee of goddess Tara, one of the ten Mahavidyas. This Tara temple still exists in Mahishi. Mandana has been mentioned in Nilatantra, the authoritative book on Tara Tantra.

In the first discourse between Sankara and Mandana, Mandana was defeated which thoroughly exposed the deficiencies contained in the expositions of Mimamsa. Mimamsa had completely ignored Brahman and was concerned mainly with mundane existence. Jnana Marga and efficacy of Sanjas were beyond its ken.

Sankara's Advaita Jnana Marga ignored the world completely. That is why he had to take time from Bharati to answer her questions on Kama sastra. Maya is part of Brahman and knowledge and ignorance are but two facets of the same truth. By her question Bharati reminded him of it and he entered the world through the body of King Amaruka and performed karma. A man must do karma unattached to it and only as his duty and not be engrossed in it. That is the truth which *Bhagwadgita* propounds in its conclusion. Just as Brahman incorporates Maya in Himself so does Jiva.

## SURESVARĀCHARYA'S VIEWS ON MEANS OF THE BRAHMA-REALISATION

(Baldev Upadhyaya)

1. Mokṣa is the summum bonum of man. In his worldly life man is entangled in the meshes of triple adversity and such he always pines for final Release from it. The Advaita Vedānta, as expounded by Sureśvarācharya, one of the disciples of Ādi Śaṅkarācharya, firmly believes in the efficacy of knowledge to be the only means of Brahma-realisation, putting his firm faith in the Upaniṣadic doctrine that without knowledge, no release is possible *ज्ञाने ध्यानात् न मुक्तिः*. Sureśvara in his voluminous writings lays stress upon this doctrine and refutes with cogent arguments and stern logic various views of Indian Philosophers held about the solution of this important problem.

2. Jaimini, the founder of the Pūrva Mīmāṃsā Darśana, adduces arguments in support of karma (action) being the most important means for realisation of the Upaniṣadic Brahman. Sureśvara denounces this view as defective in many ways. He says that if the individual soul is doer and enjoyer by nature, it must continue to be so for ever and Mokṣa, which is the contrary of कर्तृत्व and भोक्तृत्व, would become out of question and ever unattainable. Further, the result of action is उत्पाद्य (fit to be produced), आप्य (fit to be gained), संस्कार्य (fit to be reformed) or विकार्य (fit to be changed). Mokṣa is an object which cannot be given any of these attributes and as such it is never an effect of Vedic Acts. Still he maintains that action is indirectly helpful towards the attainment of the final release. To demonstrate his point he presents consecutive stages of the path of perfection involving the instrumentality of action up to the initial stage only. The Ladder of Brahma-realisation according to Sureśvara is as follows:—

- (1) Performance of compulsory or obligatory actions.
- (2) Purification of mind.

## A CRITIQUE OF THE MANDANA-SANKARA DISCOURSE

(*Prof Brahmdco Jha*)

Viswarupa (Mandana) and Kumarila Bhatta his Guru were related through Bharati, the wife of Viswarupa. Bharati was the sister of Kumarila Bhatta, and Vishnu Misra of Pataliputra (Modern Patna), a great scholar of Mimamsa was their father. Kumarila Bhatta came to the village of Kariyan (near Darbhanga) and established his Pathasala, where he got renowned scholar-disciples like Viswarupa and Prabhakara Misra. Prabhakara differed with his preceptor Kumarila and started his own school of philosophy in Mimamsa which is known as Misra school. Kumarila's school of thought was known as Bhatta school. Viswarupa, exposed the fallacies of the Misra school and re-established the tenets of Bhatta school and was hence named Mandana Misra.

Mandana Misra belonged to Mahishmati (modern Mahishi, Saharsa District, Bihar) and was a devotee of goddess Tara, one of the ten Mahavidyas. This Tara temple still exists in Mahishi. Mandana has been mentioned in Nilatantra, the authoritative book on Tara Tantra.

In the first discourse between Sankara and Mandana, Mandana was defeated which thoroughly exposed the deficiencies contained in the expositions of Mimamsa. Mimamsa had completely ignored Brahman and was concerned mainly with mundane existence. Jnana Marga and efficacy of Sanjasa were beyond its ken.

Sankara's Advaita Jnana Marga ignored the world completely. That is why he had to take time from Bharati to answer her questions on Kama sastra. Maya is part of Brahman and knowledge and ignorance are but two facets of the same truth. By her question Bharati reminded him of it and he entered the world through the body of King Amaruka and performed karma. A man must do karma unattached to it and only as his duty and not be engrossed in it. That is the truth which *Bhagwadgita* propounds in its conclusion. Just as Brahman incorporates Maya in Himself so does Jiva.

established and nothing else can establish this self-subsistent Reality. Likewise Sureśvara is dead against the views of Bhartṛprapañca who believes in the equal predominance of Jñāna and karma in the realisation of Brahman, since he propounds the doctrine of Bhedabheda. Our author says that a mere adherence to karma means the recognition of only diversity and not the unity underlining it. So from the true advaitic point of views, Jñāna is the *only* means of direct Brahman realisation as has been maintained by the Upaniṣads.

4. The celebrated passage from the Bṛhadaranyaka enjoins a scheme of triple sādhanā in the shape of *śravaṇa* (hearing of the sacred texts from a competent teacher), *manana* (reasoning the efficiency of the śruti texts with logical arguments) and *Nididhyāsana* (meditation on the established doctrines, called yoga according to the advaitic writers). Opinions vary about the utility of the items mentioned above. Vācaspati establishes the causal nature of the sequence proposed above, hearing causes reasoning into existence and reasoning in its turn produces meditation and all the three combine in the end to reveal Brahman to the mental eye of the Sādhaka. The followers of the Vivaraṇa school establish the direct efficacy of hearing only when supported and supplemented by reasoning and meditation. Sureśvara deviates a bit from the above views. He thinks that meditation when supported by the other two items is the immediate cause of the realisation of Brahman and thus he proves his attachment to yoga more than the other two writers have done.

5. As regards the purport and significance of the mahāvākyas Sureśvara relies on the Lakṣaṇā to be the only function of word to reveal clearly and cogently their full and complete meaning—*Akhandārtha* which is none other than the Highest Brahman itself. The celebrated Mahāvākya 'Tat tvam asi' (that thou art) does prove the fundamental identity of Jīva and Brahman but in so doing it has recourse to Lakṣaṇā in completely revealing the said identity. This Lakṣaṇā has a speciality of its own and is designated *Bhāgavati* (partial verbal

(3) Knowledge of the utter unreality of the world and the empirical objects.

(4) Desire for renunciation of the unreal world.

(5) Abandonment of all the three aspirations (एषणा) of human life.

(6) Desire for self realisation.

(7) Actual renunciation of the world as a result of the aforesaid desire.

(8) Resorting to the three fold positive means, leading to the Brahman realisation as detailed in the Upanishads, e. g. hearing of the Vedic text from a competent teacher, argumentation and meditation.

(9) Brahman realisation and complete renunciation of the empirical life.

(10) Mokṣa-restoration of the Jiva to its essential nature that is, Brahman.

3. He adversely criticises those teachers who maintain the combination (समुच्चय) of knowledge with action in any form as a direct means of realisation of Mokṣha. This combination is possible under the following three kinds: (a) ज्ञानसमुच्चितकर्म (wherein karma is predominant) (b) कर्मसमुच्चितज्ञान (wherein Jnana is predominant) (c) ज्ञानकर्मसमुच्चय (wherein Jnana and Karma are equally predominant). The first two views were advocated by Brahmadatta and Madanamisra respectively. The views purport to express that the knowledge of absolute identity between the individual soul and Brahman is an indirect one and can be effective only when it is accompanied with constant and repeated meditation called here Prasankhyāna. This view is refuted by Sureśvara in his Sambandha Vartika when he questions the possibility of what is to be achieved through Prasankhyāna. It can not be the establishment of the Absolute Reality, because it is in the light of Reality that all things are cognised, proved and

established and nothing else can establish this self-subsistent Reality. Likewise Sureśvara is dead against the views of Bhartṛprapaṇca who believes in the equal predominance of Jñāna and karma in the realisation of Brahman, since he propounds the doctrine of Bhedabheda. Our author says that a mere adherence to karma means the recognition of only diversity and not the unity underlining it. So from the true advaitic point of views, Jñāna is the *only* means of direct Brahman realisation as has been maintained by the Upaniṣads.

4 The celebrated passage from the Bṛhadaragya enjoin a scheme of triple sadhana in the shape of *śravaṇa* (hearing of the sacred texts from a competent teacher), *manana* (reasoning the efficiency of the śruti texts with logical arguments) and *Nididhyāsana* (meditation on the established doctrines, called yoga according to the advaitic writers). Opinions vary about the utility of the items mentioned above. Vacaspati establishes the causal nature of the sequence proposed above, hearing causes reasoning into existence and reasoning in its turn produces meditation and all the three combine in the end to reveal Brahman to the mental eye of the Sadhaka. The followers of the Vivarapa school establish the direct efficacy of hearing only when supported and supplemented by reasoning and meditation. Sureśvara deviates a bit from the above views. He thinks that meditation when supported by the other two items is the immediate cause of the realisation of Brahman and thus he proves his attachment to yoga more than the other two writers have done.

5 As regards the purport and significance of the mahāvākyas Sureśvara relies on the Lakṣaṇā to be the only function of word to reveal clearly and cogently their full and complete meaning—*Akhandārtha* which is none other than the Highest Brahman itself. The celebrated Mahāvākya 'Tat tiam asi' (that thou art) does prove the fundamental identity of Jiva and Brahman but in so doing it has recourse to Lakṣaṇā in completely revealing the said identity. This Lakṣaṇā has a speciality of its own and is designated *Bhāgavati* (partial verbal



process). Accordingly the terms 'tat' and 'tyam' become bereft of their adjuncts and through the common denotation of 'consciousness' they reveal the unity of Jiva and Brahman. The subject has been treated at great length by our writer in his various books.

6 Thus the great Ācārya Sureśvara reveals his deep insight into tackling the problems associated with the Sadhanā of the Highest Reality and proves his unstinted devotion towards the fundamental teachings of the Upaniṣads as interpreted by the great Śaṅkarācārya in his Bhaṣya.



Ācārya Sureśvara O t̃mahār  
Bauddhādīmat Samikṣā.

( Śrī Sureśvarācārya Kṛta Bauddhādī  
Mata Samikṣā )

... 1

Madhusudan Bhattacharya

Nyāyācārya Tarkalāṅkaropādīka-

Professor,

Research Department,

Sanskrit College-Calcutta.

... 13

Summary in Sanskrit

... 14

Summary in English

process). Accordingly the terms 'tat' and 'tyam' become bereft of their adjuncts and through the common denotation of 'consciousness' they reveal the unity of Jiva and Brahman. The subject has been treated at great length by our writer in his various books.

6 Thus the great Ācārya Suresvara reveals his deep insight into tackling the problems associated with the Sadhanā of the Highest Reality and proves his unstinted devotion towards the fundamental teachings of the Upaniṣads as interpreted by the great Śaṅkarācārya in his Bhaṣyas.



Ācārya Sureśvara O tṁāhār  
Bauddhādīmat Samikṣā.

( Śrī Sureśvarācārya Kṣṭa Bauddhādī  
Mata Samikṣā )

... 1

Madhusudan Bhattacharya

Nyāyācārya Tarkālāṅkaropādīhika-

Professor,

Research Department,

Sanskrit College-Calcutta.

... 13

Summary in Sanskrit

... 14

Summary in English

process) Accordingly the terms 'tat' and 'tyam' become bereft of their adjuncts and through the common denotation of 'consciousness' they reveal the unity of Jiva and Brahman. The subject has been treated at great length by our writer in his various books.

6 Thus the great Ācārya Sureśvara reveals his deep insight into tackling the problems associated with the Sadhana of the Highest Reality and proves his unstinted devotion towards the fundamental teachings of the Upaniṣads as interpreted by the great Saṃkarācārya in his Bhaṣyas.



Ācārya Sureśvara Oṁāhār

Bauddhadimat Samikṣā.

( Śrī Sureśvarācārya Kṛta Bauddhādī  
Mata Samikṣā )

... 1

Madhusudan Bhattacharya

Nyāyācārya Tarkalāṅkaropādhyāya-

Professor,

Research Department,

Sanskrit College-Calcutta.

... 13

Summary in Sanskrit

... 14

Summary in English

process). Accordingly the terms 'tat' and 'tvam' become bereft of their adjuncts and through the common denotation of 'consciousness' they reveal the unity of Jiva and Brahman. The subject has been treated at great length by our writer in his various books.

6 Thus the great ācārya Sureśvara reveals his deep insight into tackling the problems associated with the Sādhana of the Highest Reality and proves his unstinted devotion towards the fundamental teachings of the Upaniṣads as interpreted by the great Śaṅkarācārya in his Bhaṣyas.



Ācārya Sureśvara O tīmahar Bauddhadimat Samikṣā. (Śrī Sureśvarācārya Kṛta Bauddhadi Mata Samikṣā)	...	1
Madhusudan Bhattacharya Nyāyācārya Tarkālāṅkaropādika- Professor, Research Department, Sanskrit College-Calcutta.	...	13
Summary in Sanskrit	...	14
Summary in English	...	



# আচার্য্য সুরেশ্বর ও তাঁহার বৌদ্ধাদিযত সমীক্ষা

[নিবন্ধক—স্বাধাচার্য্যভর্কালঙ্কারোপাধিক শ্রীমধুসূদন ভট্টাচার্য্য]

অধ্যাপক—গবেষণা বিভাগ, সংস্কৃত কলেজ, কলিকাতা ।

প্রায় বারশ সত্তর বৎসর পূর্বে যখন বৌদ্ধধর্মের মাঝনে সনাতন বৈদিকধর্ম বিক্ষুব্ধ ও বিপর্য্যস্ত হয়, তখন ভারতের অধিতীয় ধর্ম-মৌমাংসক আচার্য্য কুমারিল ভট্ট নিজ বৌদ্ধগুরু ধর্মপালকে বিচারে পরাস্ত করিয়া গুরুবধের প্রায়শ্চিত্ত করিবার জন্য ভূষানলে আত্মাহুতি প্রদান করিতে প্রস্তুত হইয়াছেন- ঐ সময় বহুশিষ্য সমভিব্যাহারে সাক্ষাত শিবাবতার আচার্য্য শঙ্কর নিজগুরু গোবিন্দ ভগবৎপাদ কর্তৃক আদিষ্ট হইয়া অদ্বৈতসিদ্ধান্ত বিরোধী মতবাদ নিরস্ত করিয়া অদ্বৈত-সিদ্ধান্তকে প্রতিষ্ঠিত করিবার জন্য আচার্য্য কুমারিল ভট্টের হৃৎকল প্রবেশের মুহূর্ত্তে তাঁহার সম্মুখে উপস্থিত হন এবং বিচারপ্রার্থনায়

তহুতরে নারীগণ নিদিষ্ট পথের সন্ধান দিয়া বলেন যে ভবনের চতুর্পার্শ্বে নীড়স্থিত শুক-সারী পক্ষীগণ বেদের স্বতঃপ্রামাণ্য বা পরতঃ প্রমাণ্য, জগৎ নিত্য অথবা অনিত্য, ঈশ্বর কর্মফল দাতা অথবা কর্মই কর্মফলদাতা এই সকল শব্দ উচ্চারণ করিয়া কলরব করিতেছে সেই ভবনই বিশ্বরূপের ভবন বলিয়া জানিবেন। নারীগণের প্রদর্শিত পথে গমন করিয়া আচার্য্য শত্ৰুর ঠিক মধ্যাহ্ন সময়ে অতীব সম্পন্ন মণ্ডনমিশ্রের বহির্বাটীতে উপস্থিত হইলেন। ঐদিন মণ্ডনমিশ্র নিজ ধর্মপত্নী উভয়ভারতীর সহায়তায় সন্ধ্যাবন্ধন প্রভৃতি অগ্নিহোত্র পর্য্যন্ত বিধিবিহিত নিত্যকর্মালুষ্ঠান সমাপনান্তে পিতৃশ্রাদ্ধে প্রবৃত্ত হইয়াছেন। ঐ সময়ে বহির্দেশ হইতে কোনও পরিজন কিশোর সন্ন্যাসীর আগমন বার্তা নিবেদন করিলে বিশ্বরূপ ক্রুদ্ধভাবে বলিলেন অন্তর্বাটিকার সকল প্রবেশ পথ বন্ধ করিয়া দাও, নুণ্ডিত মস্তক ভিক্ষু যেন কোনও ক্রমেই প্রবেশের সুযোগ না পায়। মিশ্রের আদেশে সকল প্রবেশ পথ বন্ধ হইল। বিশ্বরূপও তদ্ব্যভাবে পিতৃশ্রাদ্ধে ব্যাপৃত হইলেন, তখন শত্ৰুর যোগবলে সকল তথা যবগত হইয়া শিষ্ণুগণকে বহির্বাটীতে অপেক্ষা করিতে বলিলেন। নিজে যৌগিক শক্তিপ্রভাবে পিতৃশ্রাদ্ধে ব্যাপৃত মণ্ডনমিশ্রের সম্মুখে উপস্থিত হইলেন। বিশ্বরূপ দেখিলেন ওপুঙ্খানুপুঙ্খ, প্রশস্ত লগাট, আভ্যাসুলভিত বাহু, ঘোষাতির্ময় এক দিব্য কিশোর সন্ন্যাসী সম্মুখে উপস্থিত। যদিও মণ্ডনমিশ্র বিশ্বয়ে অতিভূত ওথাপি নিজের গাও অবাধ্য রাখিয়া ক্রুদ্ধভাবে বলিলেন নুণ্ডিত মস্তক ভিক্ষু। আমার পিতৃশ্রাদ্ধকালে যেন আমার সম্মুখে উপস্থিত হইতাম। যদি আমার গৃহে দারিদ্র্য স্বীকার হোনার অঙ্গিগণিত হয় তবে বহির্বাটীতে গমন করিয়া অপেক্ষা কর, আমার পরিজনগণ হোনারেও চিন্তার সমুচিত ব্যবস্থা করিয়া দিবে। আচার্য্য শত্ৰুর দ্বিত্বমুখে আর বিনোদ-ভাবে বলেন আমি দ্বন্দ্বলিকা করিতে আপনার নিকটে উপস্থিত হই নাই, কিন্তু প্রত্যাশ্যানে প্রবেশী সময়ে আপনার গুরু উপাধি হুমারিগে গুরুত্বের প্রদর্শিতও পরিবার দত্ত হুগুনলে প্রাচীনাও প্রদান করিবার সময়ে আমাকে বলিয়াছেন আপনাকে সঙ্গে 'বচঃ

প্রবৃত্ত হইয়া যেই পক্ষ বিজিত হইবেন সেই পক্ষ বিজয়ীৰ শিগ্ৰহ  
 গ্রহণপূর্বক বৈদিক ধর্ম সিদ্ধান্ত ভারতবর্ষেব প্রচাৰেব সহায়তা করিবেন  
 আমার ইহাই একমাত্র ভিক্ষা। শঙ্করের বক্তব্য শ্রবণ করিয়া পিতৃ-  
 শ্রাদ্ধ সমাপ্তির পবে আচার্য্য শঙ্করের সহিত কথোপকথন প্রসঙ্গে  
 বিচারে সন্মত হইলেন। মিশ্র প্রশ্ন করিলেন তুমি অদ্বয় ব্রহ্মবাদী  
 আমি কর্মকাণ্ডবাদী মীমাংসক, আমাদের উভয়েব মধ্যে বিচার সময়ে  
 কে মধ্যস্থতা করিবে কেই বা জয় পরাজয় ঘোষণা করিবে।  
 উত্তরে আচার্য্য শঙ্কর বলেন বর্তমান ভারতবর্ষে আমার সহিত মণ্ডন-  
 মিশ্রের বিচারে একমাত্র আপনার ধর্মপত্নী উভয়ভারতীই মধ্যস্থতা  
 করিবার যোগ্য পাত্রী। ইনি যাহাকে বিজয়ী বলিষা ঘোষণা করিবেন  
 তিনিই বিচাৰে বিজয়ী হইষা। বিজিতকে শিগ্ৰহ গ্রহণে বাধ্য করিবেন।

বিশ্বকপ আচার্য্য শঙ্করের প্রস্তাবে সন্মত হইলেন। উভয়  
 ভারতীয মধ্যস্থতায় পূর্বমীমাংসা ও উত্তরমীমাংসা অবলম্বনে তুঙ্গ  
 শাস্ত্রীয বিচার আরম্ভ হইল। এইভাবে দীর্ঘদিন বিচারের পর  
 আচার্য্য শঙ্করের নিকট বিশ্বকপ পরাস্ত হইলেন। এবং পূর্ব প্রতি-  
 প্রতিমত শঙ্করের শিগ্ৰহ গ্রহণ করিয়া সন্ন্যাসাশ্রমে দীক্ষিত হইলেন।  
 পতিপ্রাণা সাক্ষী উভয়ভারতীও নিজ পতির সন্মুখে যোগ অবলম্বন-  
 পূর্বক দেহত্যাগ করিলেন। মণ্ডনমিশ্র এবং শঙ্করের যুগভীর শাস্ত্রীয়  
 বিচারে উভয়ভারতীর মধ্যস্থতা দৃষ্ট মনে হয় এদানীন্তনকালেও  
 ভারতবর্ষে নারীগণ বিবিধ বিচার চর্চা করিয়া পাবনর্শিনী হইতেন।

তদন্তরে নারীগণ নিদ্রিষ্ট পথের সন্ধান দিয়া বলেন যে ভবনের  
 চতুর্পার্শ্বে নীড়স্থিত শুক-সারী পক্ষীগণ বেদের স্বতঃপ্রামাণ্য বা  
 পরতঃ প্রমাণ্য, জগৎ নিত্য অথবা অনিত্য, ঈশ্বর কর্মকস দাতা  
 অথবা কর্মই কর্মকসদাতা এই সকল শব্দ উচ্চারণ করিয়া কলরব  
 করিতেছে সেই ভবনই বিশ্বরূপের ভবন বলিয়া জানিবেন।  
 নারীগণের প্রশংসিত পথে গমন করিয়া আচার্য্য শঙ্কর ঠিক মধ্যাহ্ন  
 সময়ে অতীব সম্পন্ন মণ্ডনমিশ্রের বহির্বাটীতে উপস্থিত হইলেন।  
 ঐদিন মণ্ডনমিশ্র নিজ ধর্মপত্নী উভয়ভারতীর সহায়তায় সন্ধ্যাবন্ধন  
 প্রকৃতি অগ্নিহোত্র পর্য্যন্ত বিধিবিহিত নিত্যকর্ম্মানুষ্ঠান সমাপনাতে  
 পিতৃশ্রাদ্ধে প্রবৃত্ত হইয়াছেন। ঐ সময়ে বহির্দেয় হইতে কোনও  
 পরিজন কিম্বা সন্ন্যাসীর আগমন বার্তা নিবেদন করিলে বিশ্বরূপ  
 ক্রুদ্ধভাবে বলিলেন অস্বর্বাটিকার সকল প্রবেশ পথ বদ্ধ করিয়া  
 দাও, মুণ্ডিত মন্তক তিনু যেন কোনও ক্রমেই প্রবেশের সুযোগ  
 না পায়। মিশ্রের আদেশে সকল প্রবেশ পথ বদ্ধ হইল। বিশ্বরূপও  
 তদ্ব্যবহাবে পিতৃশ্রাদ্ধে ব্যাপৃত হইলেন, তখন শঙ্কর যোগবলে  
 সকল তথা অবগত হইয়া শিষ্ণুগণকে বহির্বাটীতে অপেক্ষা করিতে  
 বলিলেন। নিজে যৌগিক শক্তিপ্রভাবে পিতৃশ্রাদ্ধে ব্যাপৃত মণ্ডনমিশ্রের  
 সম্মুখে উপস্থিত হইলেন। বিশ্বরূপ দেখিলেন তপ্তকাকনবর্ণ, প্রশস্ত  
 লগাট, আম্রানুলম্বিত বাহু, ছোয়াতির্ময় এক দিব্য কিম্বা সন্ন্যাসী  
 সম্মুখে উপস্থিত। যদিও মণ্ডনমিশ্র বিন্দুয়ে অভিহৃত তথাপি নিঃস্বপ্ন  
 তাৎ অথাক্ত রাখিয়া ক্রুদ্ধভাবে বলিলেন মুণ্ডিত মন্তক তিনু। আমার  
 পিতৃশ্রাদ্ধকালে বেন আমার সম্মুখে উপস্থিত হইয়াছ? যদি আমার  
 গৃহে আতিথ্য স্বীকার হোনার অভিলষিত হয় তবে বহির্বাটীতে  
 গমন করিয়া অপেক্ষা কর, আমার পরিজনগণ হোনারবেশ ভিক্ষার  
 সন্নিবিষ্ট ব্যবস্থা করিয়া বিবে। আচার্য্য শঙ্কর স্থিতিমুখে অতি বিনোদ-  
 তাৎ বলেন আমি অপ্রতিকা করিতে আপনার নিকট উপস্থিত হই  
 নাই, কিন্তু প্রমাণমানে এবিধি সময়ে আপনার গুরু-পুত্রপা-  
 ত্রনারিস গুরুবৎসর প্রায়শ্চিত্ত করিবার দ্রুত হৃদয়ে আপনাতঃ  
 প্রবান করিবার সময়ে আমাকে বলিয়াছেন আপনার সঙ্গে বিচারে

প্রবৃত্ত হইয়া যেই পক্ষ বিজিত হইবেন সেই পক্ষ বিজয়ীর শিষ্য গ্রহণপূর্বক বৈদিক ধর্ম সিদ্ধান্ত ভারতবর্ষের প্রচারের সহায়তা করিবেন আমার ইহাই একমাত্র ভিক্ষা। শঙ্করের বক্তব্য শ্রবণ করিয়া পিতৃ-শ্রাদ্ধ সমাপ্তির পরে আচার্য্য শঙ্করের সহিত বধোপক্খন প্রসঙ্গে বিচারে সম্মত হইলেন। মিশ্র প্রশ্ন করিলেন তুমি অদ্বয় ব্রহ্মবাদী আমি কর্মকাণ্ডবাদী মৌমাংসক, আমাদের উভয়ের মধ্যে বিচার সময়ে কে মধ্যস্থতা করিবে কেই বা জয় পরাজয় ঘোষণা করিবে। উত্তরে আচার্য্য শঙ্কর বলেন বর্তমান ভারতবর্ষে আমার সহিত মণ্ডন-মিশ্রের বিচারে একমাত্র আপনার ধর্মপত্নী উভয়ভারতীই মধ্যস্থতা করিবার যোগ্য পাত্রী। ইনি যাহাকে বিজয়ী বলিষা ঘোষণা করিবেন তিনিই বিচারে বিজয়ী হইয়া বিজিতকে শিষ্য গ্রহণে বাধ্য করিবেন।

বিশ্বকপ আচার্য্য শঙ্করের প্রস্তাবে সম্মত হইলেন। উভয় ভারতীয় মধ্যস্থতায় পূর্বমীমাংসা ও উত্তরমীমাংসা অবলম্বনে তুমুল শাস্ত্রীয় বিচার আরম্ভ হইল। এইভাবে দীর্ঘদিন বিচারের পর আচার্য্য শঙ্করের নিকট বিশ্বকপ পরাস্ত হইলেন। এবং পূর্ব প্রতি-ষ্টিমত শঙ্করের শিষ্য গ্রহণ করিয়া সম্মাসাশ্রমে দীক্ষিত হইলেন। পতিপ্রাণা সাধ্বী উভয়ভারতীও নিম্ন পতির সম্মুখে যোগ অবলম্বন-পূর্বক বেহত্যাগ করিলেন। মণ্ডনমিশ্র এবং শঙ্করের শ্রুগভীর শাস্ত্রীয় বিচারে উভয়ভারতীর মধ্যস্থতা দৃষ্টে মনে হয় তদানীন্তনকালেও ভারতবর্ষে নারীগণ বিবিধ বিজ্ঞার চর্চা করিয়া পারদর্শিনী হইতেন।

উভয়ভারতীর তিরোধানের পর আচার্য্য শঙ্কর মণ্ডনমিশ্র এবং অশ্বাঘ্র শিষ্যবৃন্দ সমভিব্যাহারে মাহেশ্বরী পুত্রী ত্যাগ করিয়া প্রত্নজ্যা অবলম্বন পূর্বক দেশদেশান্তর অতিক্রম করিয়া শৃঙ্গগিরি পর্বতে উপস্থিত হন। যে মণ্ডনমিশ্র সংসারাশ্রমে আচার্য্য শঙ্করের প্রতি বীতশ্রদ্ধ ছিলেন তিনিই এখন গুরুপরিচর্য্যায় গুরুর একান্ত শরণাগত। বিশ্বকপ অন্তরঙ্গ শিষ্যগণের মধ্যে প্রধানতম স্থান অধিকার করিয়া গুরুদত্ত শুরেশ্বরচার্য্য নামে সমগ্রভারতে প্রসিদ্ধিলাভ করিলেন, এবং আচার্য্য শঙ্করের মনুগ্রন্থে সমগ্র বেনাশ্রমাস্ত্রের নিম্নোক্ত

তছত্তরে নারীগণ নিদিষ্ট পথেব সকান দিয়া বলেন যে ভবনের চতুর্পার্শ্বে নীড়স্থিত শুক-সারী পক্ষীগণ বেদের স্বতঃপ্রামাণ্য বা পরতঃ প্রামাণ্য, জগৎ নিত্য অথবা অনিত্য, ঈশ্বর কর্মফল দাতা অথবা কর্মই কর্মফলদাতা এই সকল শব্দ উচ্চারণ করিয়া কলরব করিতেছে সেই ভবনই বিশ্বরূপেব ভবন বলিবা জানিবেন। নারীগণের প্রদর্শিত পথে গমন করিয়া আচার্য্য শঙ্কর ঠিক মধ্যাহ্ন সময়ে অতীব সম্পন্ন মণ্ডনমিশ্রের বহির্বাটীতে উপস্থিত হইলেন। ঐদিন মণ্ডনমিশ্র নিজ ধর্মপত্নী উভবভারতীর সহায়তায় সন্ধ্যাবন্ধন প্রভৃতি অগ্নিহোত্র পর্য্যন্ত বিধিবিহিত নিত্যকর্মামুষ্ঠান সমাপনান্তে পিতৃশ্রাদ্ধে প্রবৃত্ত হইয়াছেন। ঐ সময়ে বহির্দেশ হইতে কোনও পরিজন কিশোর সম্মাসীব আগমন বার্তা নিবেদন করিলে বিশ্বরূপ ক্রুদ্ধভাবে বলিলেন অন্তর্বাটিকার সকল প্রবেশ পথ বন্ধ করিয়া দাও, মুণ্ডিত মস্তক ভিক্ষু যেন কোনও ক্রমেই প্রবেশের সুযোগ না পায়। মিশ্রের আদেশে সকল প্রবেশ পথ বন্ধ হইল। বিশ্বরূপও ভ্রম্যভাবে পিতৃশ্রাদ্ধে ব্যাপৃত হইলেন, তখন শঙ্কর যোগবলে সকল তথা অবগত হইয়া শিষ্ণুগণকে বহির্বাটীতে অপেক্ষা করিতে বলিলেন। নিজে যৌগিক শক্তিপ্রভাবে পিতৃশ্রাদ্ধে ব্যাপৃত মণ্ডনমিশ্রের সম্মুখে উপস্থিত হইলেন। বিশ্বরূপ দেখিলেন তপ্তকাকনবর্ণ, প্রশস্ত ললাট, আজ্ঞানুলম্বিত বাহু, জ্যোতির্ময় এক দিব্য কিশোর সম্মাসী সম্মুখে উপস্থিত। যদিও মণ্ডনমিশ্র বিশ্ববে অভিজ্ঞ তথাপি নিজের ভাব অব্যক্ত রাখিয়া ক্রুদ্ধভাবে বলিলেন মুণ্ডিত মস্তক ভিক্ষু! আমার পিতৃশ্রাদ্ধকালে কেন আমার সম্মুখে উপস্থিত হইবাছ? যদি আমার গৃহে আতিথ্য স্বীকার তোনার অভিলষিত হয় তবে বহির্বাটীতে গমন করিয়া অপেক্ষা কর, আমার পরিজনগণ তোমাদের ভিক্ষার সমুচিত ব্যবস্থা করিয়া দিবে। আচার্য্য শঙ্কর স্থিতমুখে অতি বিনীত-ভাবে বলেন আমি অসম্মতিকা করিতে আপনার নিকট উপস্থিত হই নাই, কিন্তু প্রয়াগধামে জীবন্তী সরসে আপনার গুরু ভট্টপাদ কুমারিল গুরুবর্ষের প্রায়শ্চিত্ত করিবার জন্ত তুয়ানগে আত্মাহুতি প্রদান করিবার সময়ে আনাকে বলিয়াছেন আপনার সঙ্গে বিচারে

প্রবৃত্ত হইয়া যেই পক্ষ বিজিত হইবেন সেই পক্ষ বিজয়ীর শিক্ষণ গ্রহণপূর্বক বৈদিক ধর্মসিদ্ধান্ত ভারতবর্ষে প্রচারের সহায়তা করিবেন আমার ইহাই একমাত্র ভিক্ষা। শঙ্করের বক্তব্য শ্রবণ করিয়া পিতৃ-প্রাপ্ত সমাপ্তির পরে আচার্য্য শঙ্করের সহিত কথোপকথন প্রসঙ্গে বিচারে সম্মত হইলেন। মিশ্র প্রশ্ন করিলেন তুমি অদ্বয় ব্রহ্মবাদী আমি কর্মকাণ্ডবাদী মৌমাংশক, আমাদের উভয়ে মধ্য বিচার সময়ে কে মধ্যস্থতা করিবে কেই বা জয় পরাজয় ঘোষণা করিবে। উত্তরে আচার্য্য শঙ্কর বলেন বর্তমান ভারতবর্ষে আমার সহিত মণ্ডন-মিশ্রের বিচারে একমাত্র আপনার ধর্মপত্নী উভয়ভারতীই মধ্যস্থতা করিবার যোগ্য পাত্রী। ইনি যাহাকে বিজয়ী বলিয়া ঘোষণা করিবেন তিনিই বিচারে বিজয়ী হইয়া বিজিতকে শিক্ষণ গ্রহণে বাধ্য করিবেন।

বিশ্বকপ আচার্য্য শঙ্করের প্রস্তাবে সম্মত হইলেন। উভয় ভারতীয় মধ্যস্থতায পূর্বমৌমাংশ ও উত্তরমৌমাংশে অবলম্বনে তুগল শাস্ত্রীয় বিচার আরম্ভ হইল। এইভাবে দীর্ঘদিন বিচারের পর আচার্য্য শঙ্করের নিকট বিশ্বকপ পরাস্ত হইলেন। এবং পূর্ব প্রতি-প্রতিমত শঙ্করের শিক্ষণ গ্রহণ করিয়া সন্ন্যাসাশ্রমে দীক্ষিত হইলেন। পতিপ্রাণা সাধবী উভয়ভারতীও নিজ পতির সম্মুখে যোগ অবলম্বন-পূর্বক দেহত্যাগ করিলেন। মণ্ডনমিশ্র এবং শঙ্করের যুগতীর শাস্ত্রীয় বিচারে উভয়ভারতীর মধ্যস্থতা দৃষ্টে মনে হয় তদানীন্তনকালেও ভারতবর্ষে নারীগণ বিবিধ বিচার চর্চা করিয়া পারদর্শিনী হইতেন।

উভয়ভারতীর জিহোধানর পর আচার্য্য শঙ্কর মণ্ডনমিশ্র এবং অগ্রান্ত শিক্ষাবৃন্দ সমভিব্যাহারে মাহেন্দ্রতী পুরী ত্যাগ করিয়া প্রব্রজ্যা অবলম্বন পূর্বক দেশদেশান্তর অতিক্রম করিয়া শৃঙ্গগিরি পর্বতে উপস্থিত হন। যে মণ্ডনমিশ্র সংসারপ্রসঙ্গে আচার্য্য শঙ্করের প্রতি বীতশ্রদ্ধ ছিলেন তিনিই এখন গুরুপরিচর্য্যাব গুরুর একান্ত শরণাগত। বিশ্বকপ অন্তরঙ্গ শিক্ষণের মধ্যে প্রধানতম স্থান অধিকার করিয়া গুরুদত্ত সুরেশ্বরচার্য্য নামে সমগ্রভারতে প্রসিদ্ধিলাভ করিলেন, এবং আচার্য্য শঙ্করের অনুগ্রহে সমগ্র বেদান্তশাস্ত্রের নিম্নোক্ত

হৃদয়ঙ্গম করিয়া জীবনশ্রুতি অবস্থাব উন্নীত হন। আচার্য্য শঙ্কর ও প্রিয়তম শিষ্য সুরেশ্বরচার্য্যকে শৃঙ্গেরী মঠের অধ্যক্ষ নিযুক্ত করেন।

আচার্য্য সুরেশ্বর গুরু কর্তৃক আদিষ্ট হইয়া 'নৈকর্মাসিদ্ধি' নামক একখানি বেদান্তেব গ্রন্থ প্রণয়ন করেন। আচার্য্য শঙ্কর শৃঙ্গেরী মঠে অবস্থানকালে সুরেশ্বরচার্য্য প্রণীত নৈকর্মাসিদ্ধি গ্রন্থখানি সম্যক পর্্যালোচনা করিয়া বুঝিলেন, সুরেশ্বরচার্য্য যদিও পূর্বাশ্রমে কর্ম-মীমাংসার পক্ষপাতী ছিলেন কিন্তু নৈকর্মাসিদ্ধি গ্রন্থে আচার্য্য শঙ্করের অদ্বৈতব্রহ্মবাদ শ্রুতিপুণ্যভাবে অনুসরণ করিয়াছেন। উক্তগ্রন্থে কর্মবাদ এবং জ্ঞানকর্ম-সমুচ্চওবাদ পূর্বপক্ষরূপে গ্রহণপূর্বক শাঙ্কর সিদ্ধান্ত অনুসরণ করিয়া খণ্ডন করিয়াছেন এবং কর্ম, চিত্তশুদ্ধির উপায়রূপে পরম্পরায় উপযোগী হইলেও অদ্বিতীয় ব্রহ্মসাক্ষাতকারই অপবর্গেব সাক্ষাত কারণ এই শঙ্কর সিদ্ধান্তই বিবিধ যুক্তি সহকারে সমর্থন করিয়াছেন। এই নৈকর্মাসিদ্ধি গ্রন্থে বলা হইয়াছে যে সর্বদেহে আত্মা যদি অভিন্ন হয় তাহা হইলে জ্ঞানী ব্যক্তির অজ্ঞানীর দেহ সযত্নপ্রযুক্ত সুখ দুঃখ বোধ হইবে না কেন? এই প্রশ্নের উত্তরে আচার্য্য সুরেশ্বর বলেন যে তত্ত্বজ্ঞান উৎপন্ন হওয়ার পূর্বে অর্থাৎ সংসারীদশায় অগ্ৰাচ্চ আয়তনে অনুভূত সুখ দুঃখাদির যখন আমাদের অনুভব হয় না সুতরাং তত্ত্বসাক্ষাতকার হইবার পরে জীবনশ্রুতি অবস্থায় অপরাপর দেহাচ্ছিত সুখ দুঃখানুভূতির সম্ভাবনা কোথায়? বিশেষতঃ নিজ অনুভূত সুখ দুঃখ যখন অসৎ তখন আগ্রাব সুখ দুঃখ তত্ত্বদর্শী পুরুষের সংসক্ত হইবে কি প্রকারে? আচার্য্য সুরেশ্বরের মতে শরীর ইন্দ্রিয় প্রভৃতির ভেদ নিবন্ধন সুখ দুঃখ প্রভৃতিও পরিচ্ছিন্ন হইয়া থাকে। সুতরাং চৈত্রগত সুখ দুঃখ মৈত্রে অনুভূত হইতে পারে না। অতএব অজ্ঞানাবস্থায় যখন একের অনুভূত সুখ বা দুঃখ অশ্রের অনুভূত হয় না তখন তত্ত্বজ্ঞান উদ্ভূত হইলে দুঃখের মূলভূত অজ্ঞান নিবৃতি হওয়ার পরে অজ্ঞানী সংসারীর সুখ ও দুঃখ কোনও ক্রমেই মুক্ত পুরুষের সংসক্ত হইতে পারে না। এই নৈকর্মাসিদ্ধি গ্রন্থের চতুর্থাধ্যায়ে বলা হইয়াছে আত্মা দৃশ্য



নহে, পরন্তু সকল দৃশ্য বস্তুই সাক্ষী আত্মতত্ত্বসাক্ষাতকারের উদয়  
ইহলে অনাদ্যবোধ অর্থাৎ জ্ঞান, জ্ঞাতা ও জ্ঞেয় প্রভৃতি আবিষ্কৃত  
বস্তুমাত্রের নিবৃতি হওয়াই অদ্বিতীয় অর্থও অবিকারী আত্মতত্ত্ব-  
সাক্ষাতকার ইহন্য থাকে। ঐ জ্ঞানের প্রভাবে দ্বৈতপ্রপঞ্চ তিরাহিত  
হয়। ইহাই আচার্য্য সুরেশ্বরের সিদ্ধান্ত।

আচার্য্য সুরেশ্বরের আরও তিনখানি বাস্তবিকপ্রবণ পাওয়া যায়।  
১। বৃহদারণ্যকোপনিষদবাস্তববাস্তবিক ২। তৈত্তিরীয়াপনিষদবাস্তববাস্তবিক  
৩। পঞ্চীকরণবাস্তবিক। ইহাদের মধ্যে বৃহদারণ্যকোপনিষদবাস্তবিক প্রবেশ  
তৃতীয় ভাষ্যে প্রথমতঃ আচার্য্য সম্প্রদায়ের প্রচলিত বেদান্ত সিদ্ধান্ত  
স্থানিগতভাবে নিকপণ করা ইহা আছে। পরে অর্থও শুদ্ধচৈতন্যের  
বিরোধী বক্ষ্যমান বৌদ্ধমত পূর্বপক্ষরূপে উপস্থাপিত করেন। 'যৎ  
সৎ তৎ কণিকং যথা জলধরঃ সন্ততঃ ভাবা অমী' ইত্যাদি বৌদ্ধ-  
সিদ্ধান্তমূলারে প্রত্যেক ভাব পদার্থ যেহেতু সৎ অতএব সকল ভাব  
পদার্থই কণিক, সুতরাং নিত্য প্রত্যগাত্মা অসিদ্ধ এই পূর্বপক্ষ  
স্থাপন প্রসঙ্গে কপভঙ্গবাদীগণের সিদ্ধান্ত এই যে, কপ, বেদনা,  
বিজ্ঞান, সজ্জা ও সংস্কার নামক কপপঞ্চকের দ্বারা জাগতিক সমস্ত  
পদার্থই ব্যাপ্ত। এই কপপঞ্চকাত্মক বস্তুমাত্রই বাসনাকপ সংক্রান্ত  
দ্বারা সংস্কৃত এবং উৎপত্তিক্রমমাত্রে স্থিতিশীল বলিয়া কণিকা।

উক্ত কপভঙ্গবাদ বণ্ডন প্রসঙ্গে বাস্তবিককার বলেন যে—ভাব  
পদার্থ মাত্রই যদি কণিক এবং ব্যাপাবশূণ্য হয় তাহা হইলে চৈত্র্য  
প্রতিকরণকুণ্ডল ইত্যাদি স্থলে চৈত্রীয়া ভোজন ক্রিয়াতে আবৃতি

- 
- ১ কণিকাঃ সর্বসংস্কারা অস্থিবাণা কুতঃক্রিয়া।  
ভূতির্ধেবাঃ ক্রিয়া সৈব কাবকং সৈব চোচ্যতে ॥  
যাবদ যাবচ্চ ভাবাইয়ং প্রত্যক্ষ্য প্রতীয়াত।  
তাবৎ স বর্তমানস্থা নাস্তকালবিশেষণঃ ॥  
এককণ্টক কালোহযং বর্তমান ব্যবহৃতম্।  
তস্মাৎ প্রত্যক্ষং তৎসর্বং কণিকং মতং মম ॥

হৃদয়ঙ্গম করিয়া ধৌবদ্রুতি অবস্থান উন্নীত হন। আচার্য্য শঙ্কর ও প্রিয়তম শিষ্য শুরেশ্বরআচার্য্যকে শৃঙ্গেরী মঠের অধ্যক্ষ নিযুক্ত করেন।

আচার্য্য শুরেশ্বর গুরু কর্তৃক আনিষ্ট হইয়া 'নৈকর্মাসিক্তি' নামক একখানি বেদান্তের গ্রন্থ প্রণয়ন করেন। আচার্য্য শঙ্কর শৃঙ্গেরী মঠে অবস্থানকালে শুরেশ্বরআচার্য্য প্রণীত নৈকর্মাসিক্তি গ্রন্থখানি সম্যক পর্যালোচনা করিয়া বুঝিলেন, শুরেশ্বরআচার্য্য যদিও পূর্বাশ্রমে কর্ম-মীমাংসার পক্ষপাতী ছিলেন কিন্তু নৈকর্মাসিক্তি গ্রন্থে আচার্য্য শঙ্করের অদ্বৈতব্রহ্মবাদ স্থানিগুণভাবে অনুসরণ করিয়াছেন। উক্তগ্রন্থে কর্মবাদ এবং জ্ঞানকর্ম সমুচ্চওবাদ পূর্বপক্ষরূপে গ্রহণপূর্বক শাঙ্কর সিদ্ধান্ত অনুসরণ করিয়া খণ্ডন করিয়াছেন এবং কর্ম, চিত্তশুদ্ধির উপায়রূপে পরম্পরায় উপযোগী হইলেও অধিতীয় ব্রহ্মসাক্ষাতকারই অপবর্গের সাক্ষাত কারণ এই শঙ্কর সিদ্ধান্তই বিবিধ যুক্তি সহকারে সমর্থন করিয়াছেন। এই নৈকর্মাসিক্তি গ্রন্থে বলা হইয়াছে যে সর্বদেহে আত্মা যদি অভিন্ন হয় তাহা হইলে জ্ঞানী ব্যক্তির অজ্ঞানীর দেহ সখ্যপ্রযুক্ত সুখ দুঃখ বোধ হইবে না কেন? এই প্রশ্নের উত্তরে আচার্য্য শুরেশ্বর বলেন যে তত্ত্বজ্ঞান উৎপন্ন হওয়ার পূর্বে অর্থাৎ সংসারবীদশায় অজ্ঞাত আয়তনে অনুভূত সুখ দুঃখাদির যখন আমাদের অনুভব হয় না সুতরাং তত্ত্বসাক্ষাতকার হইবার পরে জীবন্তুত অবস্থায় অপরাপর দেহাশ্রিত সুখ-দুঃখানুভূতির সম্ভাবনা কোথায়? বিশেষতঃ নিজ অনুভূত সুখ দুঃখ যখন অসৎ তখন অস্ত্রের সুখ দুঃখ তখননী পুরুষের সংসক্ত হইবে কি প্রকারে? আচার্য্য শুরেশ্বরের মতে শবীৰ ইন্দ্রিয় প্রভৃতির ভেদ নিবন্ধন সুখ দুঃখ প্রভৃতিও পরিচ্ছিন্ন হইয়া থাকে। সুতরাং চৈত্রগত সুখ দুঃখ মৈত্রে অনুভূত হইতে পারে না। অতএব অজ্ঞানাবস্থায় যখন একের অনুভূত সুখ বা দুঃখ অস্ত্রের অনুভূত হয় না তখন তত্ত্বজ্ঞান উদ্ভিত হইলে দুঃখের মুগীভূত অজ্ঞান নিবৃতি হওয়াব পরে অজ্ঞানী সংসারীর সুখ ও দুঃখ কোনও ক্রমেই মুক্ত পুরুষে সংসক্ত হইতে পারে না। এই নৈকর্মাসিক্তি গ্রন্থের চতুর্বাধ্যায়ে বলা হইয়াছে আত্মা দৃশ্য

নহে, পরন্তু সকল দৃশ্য বস্তুই সাক্ষী আশ্রয়সাক্ষাতকারের উদয়  
হইলে অন্যত্রোপ অর্থাৎ জ্ঞান, জ্ঞাতা ও জ্ঞেয় প্রভৃতি আবিষ্কৃত  
বস্তুমাত্রের নিবৃত্তি হওয়াই অধিতীয় অর্থও অবিকারী আশ্রয়-  
সাক্ষাতকার হইয়া থাকে। ঐ জ্ঞানের প্রভাবে দ্বৈতপ্রপঞ্চ তিরোহিত  
হয়। ইহাই আচার্য্য শ্রুতধরের সিদ্ধান্ত।

আচার্য্য শ্রুতধরের আরও তিনখানি বাস্তবিকপ্রসঙ্গ পাওয়া যায়।  
১। বৃহদারণ্যকোপনিষদ্যুক্তবাস্তবিক ২। তৈত্তিরীয়াপনিষদ্যুক্তবাস্তবিক  
৩। পঞ্চীকরণবাস্তবিক। ইহাদের মধ্যে বৃহদারণ্যকভাষ্যবাস্তবিক গ্রন্থের  
তৃতীয় ব্রাহ্মণে প্রথমতঃ আচার্য্য সম্প্রদায়ের প্রচলিত বেদান্ত সিদ্ধান্ত  
সুনিপুণভাবে নিকপণ করা হইয়াছে। পরে অর্থও শুদ্ধচৈতন্যের  
বিরোধী বক্ষ্যমান নৌকমত পূর্বপক্ষরূপে উপস্থাপিত করেন। ‘সৎ  
সৎ তৎ কনিকং যথা জলধরঃ সন্তুষ্ট ভাবা অমী’ ইত্যাদি বৌদ্ধ-  
সিদ্ধান্তানুসারে প্রত্যেক ভাব পদার্থ যেহেতু সৎ অতএব সকল ভাব  
পদার্থই কনিক, সুতরাং নিত্য প্রত্যগাত্মা অসিদ্ধ এই পূর্বপক্ষ  
স্থাপন প্রসঙ্গে কপলভঙ্গবাদীগণের সিদ্ধান্ত এই যে, কপ, বেদনা,  
বিজ্ঞান, সম্ভা ও সংস্কার নামক স্বল্পপক্ষকেই বাহ্য জাগতিক সমস্ত  
পদার্থই ব্যাপ্ত। এই স্বল্পপক্ষস্বক বস্তুমাত্রই বাসনাবশত সংস্কারের  
দ্বারা সংস্কৃত এবং উৎপত্তিক্রমমাত্রে স্থিতিশীল বলিয়া ‘কনিকা’।

উক্ত কপলভঙ্গবাদি খণ্ডন প্রসঙ্গে বাস্তবিককার বলেন যে—‘ভাব  
পদার্থ মাত্রই যদি কনিক এবং ব্যাপারশূণ্য হয় তাহা হইলে চৈত্র্য  
প্রতিকরণহুঙাক্ত’ ইত্যাদি স্থলে চৈত্রীয ভোজন ক্রিয়াতে আবৃত্তি

- † কনিকাঃ সর্বসংস্কারা অস্থিরাণাং কৃতঃক্রিয়া।  
ভূতীর্যেয়াং ক্রিয়া সৈব কারকং সৈব চোজ্যতে ॥  
যাবদ যাবচ্চ ভাবাইয়ং প্রত্যক্ষেন প্রতীক্যত।  
তাবৎ স বর্তমানাত্মা নাত্তকালবিশেষকঃ ॥  
এককণ্ঠ কালোহয়ং বর্তমান ব্যবহৃতম্ ॥  
তন্মাত্রং প্রত্যক্ষং তৎসর্বং কনিকঙ্ক মন্তং মম ॥

হৃদয়ঙ্গম করিয়া জীবনশুদ্ধি অবস্থায় উন্নীত হন। আচার্য্য শঙ্কর ও প্রিয়তম শিষ্য শ্রীশ্রীশ্রী আচার্য্যকে শ্রদ্ধার মঠের অধ্যক্ষ নিযুক্ত করেন।

আচার্য্য শ্রীশ্রীশ্রী গুরু কর্তৃক আদিষ্ট হইয়া 'নৈকর্মাগিনী' নামক একখানি বেদান্তের গ্রন্থ প্রণয়ন করেন। আচার্য্য শঙ্কর শ্রদ্ধার মঠে অবস্থানকালে শ্রীশ্রীশ্রী আচার্য্য প্রণীত নৈকর্মাগিনী গ্রন্থখানি সম্যক পৰ্যালোচনা করিয়া বুঝিলেন, শ্রীশ্রীশ্রী আচার্য্য যদিও পূর্বাশ্রমে কর্ম-মীমাংসার পক্ষপাতী ছিলেন কিন্তু নৈকর্মাগিনী গ্রন্থে আচার্য্য শঙ্করের অদ্বৈতব্রহ্মবাদ সুনিপুণভাবে অনুসরণ করিয়াছেন। উক্তগ্রন্থে কর্মবাদ এবং জ্ঞানকর্ম সমুচ্চওবাদ পূর্বপক্ষরূপে গ্রহণপূর্বক শঙ্কর সিদ্ধান্ত অনুসরণ করিয়া খণ্ডন করিয়াছেন এবং কর্ম, চিন্তাশুদ্ধির উপায়রূপে পরম্পরায় উপযোগী হইলেও অধিতীথ ব্রহ্মসাক্ষাতকারই অপবর্গের সাক্ষাত কারণ এই শঙ্কর সিদ্ধান্তই বিবিধ যুক্তি সহকারে সমর্থন কবিয়াছেন। এই নৈকর্মাগিনী গ্রন্থে বলা হইয়াছে যে সর্বদেহে আত্মা যদি অভিন্ন হয় তাহা হইলে জ্ঞানী ব্যক্তির অজ্ঞানীর দেহ সর্বত্রপ্রযুক্ত সুখ দুঃখ বোধ হইবে না কেন? এই প্রশ্নের উত্তরে আচার্য্য শ্রীশ্রীশ্রী বলেন যে তত্ত্বজ্ঞান উৎপন্ন হওয়ার পূর্বে অর্থাৎ সংসারীদশায় অজ্ঞান আঘতনে অনুভূত সুখ দুঃখাদির যখন আমাদের অনুভব হয় না সুতরাং তত্ত্বসাক্ষাতকার হইবার পরে জীবনশুদ্ধি অবস্থায় অপরাপর দেহাশ্রিত সুখ-দুঃখানুভূতির সম্ভাবনা কোথায়? বিশেষতঃ নিজ অনুভূত সুখ দুঃখ যখন অসৎ তখন আশ্রয় সুখ দুঃখ তত্ত্বদর্শী পুরুষের সংসক্ত হইবে কি প্রকারে? আচার্য্য শ্রীশ্রীশ্রী মতে শরীর ইন্দ্রিয় প্রভৃতিই ভেদ নিবন্ধন সুখ দুঃখ প্রভৃতিও পরিচ্ছিন্ন হইয়া থাকে। সুতরাং চৈত্রগত সুখ দুঃখ মৈত্রে অনুভূত হইতে পারে না। অতএব অজ্ঞানাবস্থায় যখন একেব অনুভূত সুখ বা দুঃখ আশ্রয় অনুভূত হয় না তখন তত্ত্বজ্ঞান উদিত হইলে দুঃখের মূলভূত অজ্ঞান নিবৃত্তি হওয়ার পরে অজ্ঞানী সংসারীর সুখ ও দুঃখ কোনও ক্রমেই যুক্ত পুরুষে সংসক্ত হইতে পারে না। এই নৈকর্মাগিনী গ্রন্থের চতুর্থীধ্যায়ে বলা হইয়াছে আত্মা দৃশ্য

হইবে। যদি উৎপন্ন বস্তুর নাশই তিরোভাব বলিয়া স্বীকৃত হয়, তাহা হইলে পুনরায় সিদ্ধসাধন দোষ অনিবার্য হইবে, কারণ উৎপন্ন বস্তুর নাশ কেবল বৈশেষিকাদি সিদ্ধান্তই নহে বেদান্ত-সিদ্ধান্তও বটে। সুতরাং স্থিরবস্তু ব্যতিরেকে উৎপন্ন বস্তুর নাশ সম্ভবপর নহে, ফলে ক্ষণভঙ্গুরত্ববাদ ব্যাহত হইবে।

যদি ক্ষণভঙ্গবাদী বলেন উৎপত্তিক্ষেপে তিরোভাব আমাদের অভিপ্রেত এই বস্তুস্তরও সম্ভব নহে, কারণ একই ক্ষণে কার্য্যে উৎপত্তি ও বিনাশ বৈশাখিকদিগেবও স্বীকৃত নহে। সুতরাং অতি প্রসক্তিদোষ অবশ্যস্বাভাবী। পরিদৃশ্যমান অর্থক্রিয়াকাবিত্ত নিবন্ধন রূপ প্রভৃতিব ক্ষণিকত্ব যেক্ষণ অসিদ্ধ দীপ সম্ভবনস্থলেও অনুকূল অর্থক্রিয়াকাবিত্তই দীপাদি ব ক্ষণিকত্বের বাধক হইবে। এই সকল যুক্তিও অস্বাভাব্য বিবিধ যুক্তি অবলম্বন করিয়া ব্যাধিকার ব ক্ষণভঙ্গবাদ বিশেষভাবে খণ্ডন করিয়াছেন। এক্ষণে ক্ষণভঙ্গবাদেব অনুকূল বৌদ্ধ-সম্প্রদায় প্রদর্শিত যৎ সৎ তৎ ক্ষণিকম্ ইত্যাদি অনুমান প্রসঙ্গে বেদান্ত ও বৌদ্ধমতেব ব্যাপ্তি জ্ঞান ও তাহার উপায় সম্বন্ধে বার্তিকাব যাহা বলিয়াছেন তাহা সংক্ষেপে প্রদর্শিত হইতেছে।

শ্রাব্যমতে যেমন ব্যাভিচারজ্ঞানবিব্রহ এবং সহচারজ্ঞানকে ব্যাভিচারের উপায় বলা হইয়াছে আচার্য্য শ্রবণেব মতেও ব্যাভিচারের সম্ভাবনা যদি না থাকে তাহা হইলে পূর্বানুভূত সহচারমূলক সংস্কাররূপ কারণ এবং ধূমান্বিত ব্যাপ্যদর্শন হইতে ধূমান্বিত ব্যাপক বহাদির অনুমান হইয়া থাকে।

ব্যাভিচারের উপায় সম্বন্ধে শ্রাব্যমতে ও বেদান্তমতে কোনও পার্থক্য না থাকিলেও শ্রাব্যমতে লিঙ্গদর্শনের দ্বারা উদ্বুদ্ধ ব্যাভিচারের সংস্কার হইতে ব্যাভিচার স্বয়ং হওয়ার পর তৃতীয় লিঙ্গদর্শন উৎপন্ন

ঃ মহাপ্রসঙ্গসংস্কারঃ পুনর্বার্য্যবদর্শনাৎ।

সাইনুমা সম্ভবস্তত্র ব্যাভিচারস্ত চেরহি। বার্তিক ৭১৭

প্রতীয়মান হইতে পারে না এবং ‘পর্যন্তো বৃক্ষং বৃক্ষং প্রতিসিদ্ধতি’  
 ‘গ্রামো গ্রামো রমণীয়ঃ’ এই সকল স্থলে বীজিত পদার্থবোধ যাহা  
 সর্বসম্মত, ক্ষণভঙ্গবাদী বৌদ্ধমতে নাশজিন্যার দ্বারা যুগপৎ অনেক  
 অব্যবস্থার ব্যাপ্তি অসম্ভব। তাৎপর্য্য এই যে, পূর্বোক্তবৃক্ষদ্বয়ের প্রথম  
 স্থলে সকল বৃক্ষগত এবং বৃক্ষাশ্রয়দেশগত সেচন জিন্যার ব্যাপ্তি এবং  
 দ্বিতীয় স্থলে সকল গ্রাম এবং গ্রামের আশ্রয় দেশগত রমণীয়তার  
 ব্যাপ্তিরূপ যে বীজিত পদার্থবোধ ইহা সকলেই স্বীকার করেন। যদি  
 ক্ষণভঙ্গবাদ স্বীকৃত হয় তাহা হইলে নাশজিন্যার দ্বারা পদার্থের  
 অস্থিরতাপক্ষে অনেক অব্যবস্থার ব্যাপ্তি বিকল্পে সম্ভব হইতে পারে।

ক্ষণবাদীগণকে জিজ্ঞাস্য এই যে, ‘বিমতানি ক্ষণিকানি’ এই  
 প্রতিজ্ঞা বাক্যের খটক ক্ষণিকপদের যদি ক্ষণমহক্ষীকপ মতুগ্ অর্থ  
 বিবক্ষিত হয় তাহা হইলে সিদ্ধ সাধন দোষ অনিবার্য্য। কারণ  
 নিমেষ বা ক্ষণরূপ যে খণ্ডকাল তাহার সহিত স্থির বস্তুর সম্বন্ধ  
 বৈশাষ্ট্যগণের সিদ্ধান্তঃ। যদি ক্ষণিক শব্দের ক্ষণে তিরোভাব  
 এইরূপ অর্থ ক্ষণভঙ্গবাদীদের অভিপ্রেত হয় তাহা হইলে জিজ্ঞাস্য-  
 এখানে ‘ক্ষণে’ এই পদের দ্বারা কোন্ ক্ষণ গৃহীত হইবে। যদি  
 সত্তাক্ষণে তিরোভাব বিবক্ষিত হয় তাহা হইলে সবাং ক্ষণিকম্ এই  
 নিজ সিদ্ধান্ত ব্যাহত হওয়ায় প্রতিজ্ঞাহানিরূপ দোষ হইবে। যদি  
 ক্ষণান্তরে তিরোভাব বিবক্ষিত হয় তাহা হইলে কাবণ হইতে  
 উদ্ভূত কার্য্যনিবৃত্তিই ক্ষণান্তরের তিরোভাব পদের অর্থ স্বীকার কবিত  
 হইবে। উক্ত অর্থ স্বীকৃত হইলে তিরোভাব কারণ স্বরূপই হইবে,  
 ফলে স্থির ধর্ম্মা ব্যতিরেকে তাদৃশ তিরোভাব সম্ভব হইতে পারে  
 না। স্থির বস্তু স্বীকৃত হইলে ক্ষণিকত্ববাদেব ব্যাঘাত উপস্থিত

† বার্তিক, শ্লোক ৫৮২-৫৮৩

বৃ: আ: ৩৪ ব্রাহ্মণ।

‡ বার্তিক, শ্লোক ৫৮৩-৫৮৪

হইবে। যদি উৎপন্ন বস্তুর নাশই তিরোভাব বলিয়া স্বীকৃত হয়, তাহা হইলে পুনরায় সিদ্ধসাধন দোষ অনিবার্য হইবে, কারণ উৎপন্ন বস্তুর নাশ কেবল বৈশেষিকাদি সিদ্ধান্তই নহে বেদান্ত-সিদ্ধান্তও বটে। সুতরাং স্থিরবস্তু ব্যতিরেকে উৎপন্ন বস্তুর নাশ সম্ভবপর নহে, ফলে ক্ষণভঙ্গুবাদ ব্যাহত হইবে।

যদি ক্ষণভঙ্গবাদী বলেন উৎপত্তিক্ষণে তিরোভাব আমাদের অভিপ্রেত এই বস্তুান্তরও সম্ভব নহে, কাৰণ একই ক্ষণে কার্য্যেব উৎপত্তি ও বিনাশ বৈশাখিকদিগেরও স্বীকৃত নহে। সুতরাং অতি প্রমত্তিদোষ অবগতাবী। পরিনৃপ্তমান অর্থক্রিয়াকারিত্ব নিবন্ধন রথ প্রভৃতির ক্ষণিকত্ব যেরূপ অসিদ্ধ দীপ সম্মানস্থলেও অনুরূপ অর্থক্রিয়াকারিত্বই দীপাদির ক্ষণিকত্বের বাধক হইবে। এই সকল যুক্তিও অত্যাশ্রিত বিবিধ যুক্তি অবলম্বন কবিয়া বাস্তবিকর ক্ষণভঙ্গবাদ বিশেষভাবে খণ্ডন করিয়াছেন। এক্ষণে ক্ষণভঙ্গবাদের অনুকূল বৌদ্ধ-সম্প্রদায় প্রদর্শিত যং সং তং কণিকম্ ইত্যাদি অনুমান প্রসঙ্গে বেদান্ত ■ বৌদ্ধমতের ব্যাপ্তি জ্ঞান ও তাহার উপায় সম্বন্ধে বাস্তবিকর যাহা বলিয়াছেন তাহা সংক্ষেপে প্রদর্শিত হইতেছে।

জ্ঞানমতে যেমন ব্যক্তিরজ্ঞানবিবর্ত এবং সহচারজ্ঞানকে ব্যাপ্তি গ্রহের উপায় বলা হইয়াছে আচার্য্য সুবোধের মতেও ব্যাপ্তিচারের সম্ভাবনা যদি না থাকে তাহা হইলে পূর্বানুভূত সহচারমূলক সংস্কাররূপ কাৰণ এবং ধূনাদিরূপ ব্যাপ্যাদর্শন হইতে ধূনাদির ব্যাপক বহাদির অনুমান হইয়া থাকেঃ ।

ব্যাপ্তিগ্রহের উপায় সম্বন্ধে জ্ঞানমতে ও বেদান্তমতে কোনও পার্থক্য না থাকিলেও জ্ঞানমতে সিদ্ধপদার্থের দ্বারা উৎপাদিত ব্যাপ্তিগোচর সংস্কার হইতে ব্যাপ্তির স্মৃতি হওয়ার পর তৃতীয় সিদ্ধপদার্থ উৎপন্ন

২ : মহোপলব্ধসংযোগঃ পুনর্দর্শিতঃ ১১নাং ।

সাইনুমা সম্বৎ ৭৭৩ ব্যক্তিগত চেম্টিঃ । ব্যক্তিঃ ৭১৭

প্রতীয়মান হইতে পারে না এবং ‘পর্জন্তো বৃক্ষং বৃক্ষং প্রতিসিদ্ধতি’  
 ‘গ্রামো গ্রামো রমনীয়ঃ’ এই সকল স্থলে বীজিত পদার্থবোধ যাহা  
 সর্বসম্মত, ক্ষণভঙ্গবাদী বৌদ্ধমতে নাশক্রিয়ার দ্বারা মুগ্ধপং অনেক  
 জ্বের ব্যাপ্তি অসম্ভব। তাৎপর্য্য এই যে, পূর্বোক্তস্থলদ্বয়ের প্রথম  
 স্থলে সকল বৃক্ষগত এবং বৃক্ষাশ্রয়দেশগত সেচন ক্রিয়ার ব্যাপ্তি এবং  
 দ্বিতীয় স্থলে সকল গ্রাম এবং গ্রামের আশ্রয় দেশগত রমনীয়তার  
 ব্যাপ্তিকপ যে বীজিত পদার্থবোধ ইহা সকলেই স্বীকার করেন। যদি  
 ক্ষণভঙ্গবাদ স্বীকৃত হয় তাহা হইলে নাশক্রিয়ার দ্বারা পদার্থের  
 অস্থিরতাপক্ষে অনেক জ্বের ব্যাপ্তি নিকপে সম্ভব হইতে পারে।

ক্ষণবাদীগণকে জিজ্ঞাস্য এই যে, ‘বিমতানি ক্লপিকানি’ এই  
 প্রতিজ্ঞা বাক্যের ঘটক ক্লপিকপদের যদি ক্ষণসম্বন্ধীকপ মতুপ্ অর্থ  
 বিবক্ষিত হয় তাহা হইলে সিদ্ধ সাধন দোষ অনিবার্য্য। কারণ  
 নিমেষ বা ক্ষণকপ যে ঋণকাল তাহার সহিত স্থির বস্তুর সম্বন্ধ  
 বৈদ্যাস্তিকগণের সিদ্ধান্ত।<sup>†</sup> যদি ক্লপিক শব্দের অর্থে তিরোভাব  
 এইকপ অর্থ ক্ষণভঙ্গবাদীদের অভিপ্রেত হয় তাহা হইলে জিজ্ঞাস্য—  
 এখানে ‘ক্লপে’ এই পদের দ্বারা কোন্ ক্ষণ গৃহীত হইবে। যদি  
 সত্যক্ষে তিরোভাব বিবক্ষিত হয় তাহা হইলে সর্ব ক্লপিকম্ এই  
 নিজ সিদ্ধান্ত ব্যতীত হওয়ায় প্রতিজ্ঞাহানিকপ দোষ হইবে। যদি  
 ক্ষণান্তরে তিরোভাব বিবক্ষিত হয় তাহা হইলে কারণ হইতে  
 উদ্ভূত কার্য্যনিবৃতিই ক্ষণান্তরের তিরোভাব পদের অর্থ স্বীকার করিতে  
 হইবে। উক্ত অর্থ স্বীকৃত হইলে তিরোভাব কাবণ স্বরূপই হইবে,  
 ফলে স্থির ধর্ম্মী ব্যতিবেকে তাদৃশ তিরোভাব সম্ভব হইতে পারে  
 না। স্থির বস্তু স্বীকৃত হইলে ক্লপিকভবাদের ব্যাঘাত উপস্থিত

† বার্তিক, শ্লোক ৫৮২-৫৮৩

বুঃ আঃ ৩য় ভাষণ।

‡ বার্তিক, শ্লোক ৫৮৩-৫৮৪



হইবে। যদি উৎপন্ন বস্তুব নাশই তিরোভাব বলিয়া স্বীকৃত হয়, তাহা হইলে পুনরায় সিদ্ধসাধন দোষ অনিবার্য হইবে, কারণ উৎপন্ন বস্তুব নাশ কেবল বৈশেষিকাদি সিদ্ধান্তই নহে বেদান্ত-সিদ্ধান্তও বটে। সুতরাং স্থিতিবস্তু ব্যতিরেকে উৎপন্ন বস্তুব নাশ সম্ভবপর নহে, ফলে কণভঙ্গবাদ বাহত হইবে।

যদি কণভঙ্গবাদী বলেন উৎপত্তিক্ষেপে তিরোভাব আমাদের অভিজ্ঞেত এই বস্তুসত্ত্বও সঙ্গত নহে, কারণ একই ক্ষেপে কার্যেব উৎপত্তি ও বিনাশ বৈশাখিকদিগেবও স্বীকৃত নহে। সুতরাং অতি-প্রসক্তিদোষ অবশ্যজ্ঞাবী। পবিত্রমান অর্থজিন্যাকারিত্ত নিবন্ধন রথ প্রভৃতিব কণিকত্ত্ব যেকপ অসিদ্ধ দীপ সম্ভানস্থলেও অনুকপ অর্থজিন্যাকারিত্তই দীপাদির কণিকত্ত্বের বাধক হইবে। এই সকল যুক্তিও অগ্রান্ত বিবিধ যুক্তি অবলম্বন করিয়া বাস্তবিকভাবে কণভঙ্গবাদ বিশেষভাবে খণ্ডন কবিয়াছেন। এক্ষেপে কণভঙ্গবাদের অনুকুল বৌদ্ধ-সম্প্রদায় প্রদর্শিত যৎ সৎ তৎ কণিকম্ ইত্যাদি অনুমান প্রসঙ্গে বেদান্ত ও বৌদ্ধমতের ব্যাপ্তি জ্ঞান ও তাহার উপায় সম্বন্ধে ব্যতিকার যাহা বলিয়াছেন তাহা সংক্ষেপে প্রদর্শিত হইতেছে।

গ্রায়মতে যেমন ব্যাভিচারজ্ঞানবিরহ এবং সহচারজ্ঞানকে ব্যাপ্তি গ্রহের উপায় বলা হইয়াছে আচার্য্য স্বরেশ্বরের মতেও ব্যাভিচারের সম্ভাবনা যদি না থাকে তাহা হইলে পূর্বানুভূত সহচারমূলক সংস্কাররূপ কারণ এবং ধূমাদিকপ ব্যাপ্যদর্শন হইতে ধূমাদির ব্যাপক বহাদির অনুমান হইয়া থাকে।

ব্যাভিচারগ্রহের উপায় সম্বন্ধে গ্রায়মতে ও বেদান্তমতে কোনও পার্থক্য না থাকিলেও গ্রায়মতে সিঙ্গদর্শনের দ্বারা উদ্ভূত ব্যাপ্তিগোচর সংস্কার হইতে ব্যাপ্তির স্মৃতি হওয়ার পর দ্বিতীয় সিঙ্গদর্শন উৎপন্ন

২ : সহোপলম্বসংস্কারাৎ পুনরীকৈকদশনাৎ।

সাইনুমা সম্ভবতঃ ব্যাভিচারস্ত চেষ্টাহিঃ ব্যতিক ৭১৭

হইলে পরক্ষণে পক্ষীভূত পর্বত প্রভৃতিতে বহ্যাদির অনুমিতি স্বীকৃত হইয়াছে। বেদান্ত-সিদ্ধান্তে ব্যাপ্তিস্বরূপ বা পরামর্শ স্বীকৃত নহে। বার্তিককার বলেন ধূমদর্শনাধীন পূর্বানুভূত ব্যাপ্তিবিষয়ক সংস্কার হইতেই মহানস প্রভৃতিতে পূর্বদৃষ্ট বহ্যাদির যে ধী অর্থাৎ পর্বত প্রভৃতি পক্ষে অবধাবণ তাহাই অনুমা বা অনুমিতি। ব্যাপ্তিকারের 'সহোপলম্ব' প্রভৃতি উক্তির ফলে ইহা আমরা স্পষ্টতই বুঝিতে পারি। অব্যভিচারী সাধ্যসাধন সম্বন্ধই ব্যাপ্তি। ঐ ব্যাপ্তির আশ্রয় হেতু গমক অর্থাৎ অনুমাপক হইয়া থাকে। এই বেদান্তসিদ্ধান্তের বিকক্ষে বৌদ্ধগণ বলেন পূর্বোক্ত বেদান্তসিদ্ধান্তও ঠিক নহে। কাৰণ স্বভাব, কার্যকারণভাব এবং অনুপলব্ধি এই তিনটি হেতুর গমকতার উপায় অর্থাৎ অভিনাভাবরূপ ব্যাপ্তি গ্রাহক। দৃষ্টান্তস্বরূপে বৌদ্ধগণ বলেন 'অহং বৃক্ষঃ শিশেপায়াঃ' এই সকল স্থলে স্বভাব অর্থাৎ তাদাত্ম্যমূলে অবিনাভাবরূপ ব্যাপ্তিগ্রহ হইয়া থাকে। ধূমাদিনিদেব দ্বারা পর্বত প্রভৃতিতে ধূমের ব্যাপক বহিব যে অনুমান হব সেখানে কার্য-কারণভাবমূলক অর্থাৎ উৎপত্তিমূলক অবিনাভাবগ্রহ হইয়া থাকে। ব্যতিরেকি অনুমানস্থলে ধূমের ব্যাপক যে বহি তাহাব অভাবকে হেতু করিয়া বহির ব্যাপ্য যে ধূম তাহার অভাবকে সাধ্য করিয়া ব্রহ্ম প্রভৃতিতে বহিব্যাপ্য ধূমের অভাব অনুমিত হয়। বৌদ্ধগণ এই ব্যতিরেকি অনুমানে অনুপলব্ধিমূলক বহ্যভাবে জ্ঞান হব বলিয়া অনুপলব্ধিই এখানে বহ্যভাবে ধূমভাবে ব্যাপ্তিব গ্রাহক।

আচার্য্য শ্রুতেশ্বর উক্ত বৌদ্ধমত খণ্ডন প্রসঙ্গে বলেন কেবল সহচারমাত্র জ্ঞান হইতে ব্যাপ্তিগ্রহ হইতে পারে না। যেমন পিতা ও পুত্র, শিষ্য ও আচার্য্য উভয়ের মধ্যে কদচিৎ সহচারদর্শন হইলেও কখনও ভিন্নদেশে অবস্থিত থাকার উভবই পরস্পরের ব্যভিচারী হইয়া থাকে। এইজন্য সহচারজ্ঞান থাকিলেও পিতা পুত্রাদির মধ্যে বা শিষ্যাচার্য্যের মধ্যে ব্যাপ্তিগ্রহের উদয় হয় না। অতএব অব্যভিচারিত সাধ্যসাধনের সম্বন্ধকেই ব্যাপ্তি বলিতে হইবে। বৌদ্ধসম্মত অভিনাভাবরূপ ব্যাপ্তিগ্রহের কারণরূপে ব্যভিচারগ্রহাভাবকে স্বীকার না করায় তাদৃশ ব্যাপ্তিগ্রহ সম্ভবপর নহে। বৌদ্ধসম্প্রদায়ের অভিমত

ব্যতিরিক্তানুমান প্রসঙ্গে বার্তিকগ্রন্থে আচার্য্য শ্রুতেশ্বর বলেন সাধ্যা-  
 ভাব লিপ্তের দ্বারা হেতুর অভাব কিভাবে সিদ্ধ হইবে? যদি  
 বলা যায় ধূমের ব্যাপক যে বহি তদ্বিষয়ক জ্ঞানের কারণ সমুদায়  
 উপস্থিত থাকিলেও বহিঃ অনুপলক্ষি প্রবৃত্ত বহ্যভাব অবগত  
 হইয়া সেই অবগতির ফলে ব্যাপ্য যে ধূম তাহার অভাব অনুমিত  
 হইয়া থাকে। অতঃ কোনও বিশেষ কারণ ব্যতিরেকে ব্যাপক যে  
 বহি তাহার অনুপলক্ষি মাত্র হইতে বহ্যভাবের প্রতীতি হওয়া  
 পরে ধূমভাব অনুমিত হইয়া থাকে। অতঃএব বহিঃধূমের অব্যাহ-  
 মান হওয়ার পাবে বহ্যভাবে ধূমভাবের পূর্বোক্তপ্রকারে অবিনাভাব  
 গৃহীত হইয়া ব্যতিরিক্তি অনুমান হইবে। ইহার ফলে ব্যভিচারজ্ঞানকে  
 ব্যাপ্তিগ্রাহ্য বিরাধী স্বীকার করিলেও ব্যভিচারগ্রহণভাবকে ব্যাপ্তি-  
 গ্রহের উপায় স্বীকার করিবার প্রয়োজন রহিল না। কারণ যেখানে  
 অব্যাহমানের পরে প্রকৃতসাধ্যভাবকে হেতু করিয়া প্রকৃতহেতুভাবের  
 ব্যতিরিক্তানুমান সম্ভবপর হয় সেখানে ব্যভিচারশঙ্কা বা নিশ্চয় হওয়ার  
 স্খাভাৱ থাকে না।

বৌদ্ধগণের এই ব্যতিরিক্তানুমান যুক্তিসঙ্গত নহে। কারণ পার্বত্য  
 উপত্যাকাপ্রদেশ অর্থাৎ সম্মিতি স্থান লোষ্টবিশেষে অনুপলক্ষিমূলক  
 বহ্যভাব নিশ্চিত হইলেও ধূমভাবের অনুমিতি হয় না। অধিকন্তু  
 অনুপলক্ষিমূলক যেহেতু বহ্যভাবের নিশ্চয় হয় তদুপঃ ধূমভাবেরও  
 অনুপলক্ষিমূলে নিশ্চয় হইয়া থাকে। যদি বৌদ্ধগণ বলেন পূর্বোক্ত  
 সম্মিতি স্থানে বহ্যভাবের প্রাত্যক্ষিক নিশ্চয়ই হইয়া থাকে অনুপ-  
 লক্ষিমূলক নহে। এই বক্তব্যও ঠিক নহে। যদি বহ্যভাবের  
 প্রাত্যক্ষিক নিশ্চয় স্বীকৃত হয় তাহা হইলে ধূমভাবেরও সেখানে  
 প্রাত্যক্ষিক নিশ্চয়ই হইবে। সুতরাং সেখানে ব্যতিরিক্তি অনুমান  
 কল্পনা করা নিঃপ্রয়োজনঃ”

“ প্রত্যক্ষগোচরে সাধ্যভাবশ্চেৎ প্রতিপাত্যতে।

প্রত্যক্ষকৌশল সিদ্ধহাসমুদ্রৈকং ১মঃ ভঃ ৫২ঃ

বার্তিক, প্রঃ ৭০৪

হইলে পরক্ষণে পক্ষীভূত পৰ্বত প্রভৃতিতে বহ্যাদির অনুমিতি স্বীকৃত হইয়াছে। বেদান্ত-সিদ্ধান্তে ব্যাপ্তিসম্বন্ধ বা পরামর্শ স্বীকৃত নহে। ব্যাপ্তিককার বলেন ধূমদর্শনাধীন পূর্বানুভূত ব্যাপ্তিবিষয়ক সংস্কার হইতেই মহানস প্রভৃতিতে পূর্বদৃষ্ট বহ্যাদির যে ধী অর্থাৎ পৰ্বত প্রভৃতি পক্ষে অবধারণ তাহাই অনুমা বা অনুমিতি। ব্যাপ্তিককারের 'সহোপলব্ধ' প্রভৃতি উক্তির ফলে ইহা আমরা স্পষ্টতই বুঝিতে পারি। অব্যভিচারী সাধ্যসাধন সম্বন্ধই ব্যাপ্তি। ঐ ব্যাপ্তির আশ্রয় হেতু গমক অর্থাৎ অনুমাপক হইয়া থাকে। এই বেদান্তসিদ্ধান্তের বিক্ষেপ বৌদ্ধগণ বলেন পূর্বোক্ত বেদান্তসিদ্ধান্তও ঠিক নহে। কারণ স্বভাব, কার্যকারণভাব এবং অনুপলব্ধি এই তিনটি হেতুর গমকতাব উপায় অর্থাৎ অভিনাভাবরূপ ব্যাপ্তি গ্রাহক। দৃষ্টান্তস্বরূপে বৌদ্ধগণ বলেন 'অযং বুদ্ধঃ শিংশপায়াঃ' এই সকল স্থলে স্বভাব অর্থাৎ তাদাত্ম্যমূলে অবিনাভাবরূপ ব্যাপ্তিগ্রহ হইয়া থাকে। ধূমাদিলিপ্তের দ্বারা পৰ্বত প্রভৃতিতে ধূমের ব্যাপক বহিষ যে অনুমান হয় সেখানে কার্য-কারণভাবমূলক অর্থাৎ উৎপত্তিমূলক অবিনাভাবগ্রহ হইয়া থাকে। ব্যাপ্তিরেকি অনুমানস্থলে ধূমের ব্যাপক যে বহিষ তাহাব অভাবকে হেতু করিয়া বহিষ ব্যাপ্য যে ধূম তাহাব অভাবকে সাধ্য করিয়া হুব প্রভৃতিতে বহিষব্যাপ্য ধূমের অভাব অনুমিত হয়। বৌদ্ধগণ এই ব্যাপ্তিরেকি অনুমানে অনুপলব্ধিমূলক বহ্যভাবে জ্ঞান হয় বলিয়া অনুপলব্ধিই এখানে বহ্যভাবে ধূমভাবে ব্যাপ্তিব গ্রাহক।

আচার্য্য সুরেশ্বর উক্ত বৌদ্ধমত খণ্ডন প্রসঙ্গে বলেন কেবল সহচারমাত্র জ্ঞান হইতে ব্যাপ্তিগ্রহ হইতে পারে না। যেমন পিতা ও পুত্র, শিষ্য ও আচার্য্য উভয়ের মধ্যে কদচিৎ সহচারদর্শন হইলেও কখনও ভিন্নদেশে অবস্থিত থাকায় উভয়ই পবম্পদের ব্যভিচারী হইয়া থাকে। এইজন্য সহচারজ্ঞান থাকিলেও পিতা পুত্রাদির মধ্যে বা শিষ্যআচার্য্যের মধ্যে ব্যাপ্তিগ্রহের উদয় হয় না। অতএব অব্যভিচারিত সাধ্যসাধনের সম্বন্ধকেই ব্যাপ্তি বলিতে হইবে। বৌদ্ধসম্প্রদায় অভিনাভাবরূপ ব্যাপ্তিগ্রহের কারণরূপে ব্যভিচারগ্রহাভাবকে স্বীকার না করার তাদৃশ ব্যাপ্তিগ্রহ সম্ভবপর নহে। বৌদ্ধসম্প্রদায়ের অভিমত

বাদ প্রভৃতি বিশেষ যুক্তিসহকারে খণ্ডন করিয়া পূর্বপ্রদর্শিত যুক্তিবলে  
বাহ্যবাদী, বিজ্ঞানবাদ : এবং মাধ্যমিকগণের শূণ্যবাদ নিরাকরণ  
করিয়াছেন\* ।

বৈভাসিক এবং সৌত্রান্তিক বৌদ্ধগণ ব্রহ্মবাদেব বিকল্পে বলেন  
যে ধী অর্থাৎ বুদ্ধিব্যতিবিক্ত বুদ্ধিসাক্ষী প্রত্যক্ষগম্য নহে সুতরাং  
বৈদান্তিকগণ যাহাকে প্রত্যাক্ষচৈতন্য বলেন—ঐচ্ছিক বুদ্ধি বিশেষ,  
অস্ত্র কিছু নহে। আমরা প্রত্যক্ষ ও অনুমান এই দুইটি প্রমাণ  
স্বীকার করি। তৃতীয় কোনও প্রমাণ নাই। অতএব ক্লান্তিক-  
বিজ্ঞানসম্মতিকালে পূর্বপূর্ববিজ্ঞানাত্যিক্ত চৈতন্য অর্থাৎ স্থির আত্মা  
যখন প্রত্যক্ষগম্য নহে তখন প্রত্যাক্ষচৈতন্য প্রত্যক্ষপ্রমাণসিদ্ধ  
নহে। যাহা দৃশ্য তাহা স্বাতিরিক্ত কোনও বস্তুর দ্বারা দৃশ্য হইয়া  
থাকে যেমন ঘটাদি। উক্ত দৃষ্টান্তমূলে বুদ্ধিকে পক্ষ করিয়া দৃশ্যকে  
হেতু করিয়া বুদ্ধিতিরিক্ত প্রকাশবরূপে আত্মা যদি সাধ্যের ঘটক  
হয় তাহা হইলে সাধ্যাপ্রসিদ্ধি দোষ হইবে। কারণ আমাদের  
মতে বুদ্ধি স্বয়ং প্রকাশ। সুতরাং আত্মা প্রত্যক্ষ বা অনুমানের  
দ্বারা অসিদ্ধ হওয়ায় আত্মার ওজস্ব, নিত্যত্ব প্রভৃতি ধর্মও অসিদ্ধ  
হইবে। যদি বৈদান্তিকগণ বলেন যে বুদ্ধি এবং আত্মা উভয়ের  
মধ্যে ভাস্য ভাসক সম্বন্ধ থাকার ফলে আত্মা বুদ্ধি হইতে ভিন্ন  
ইহা সিদ্ধ হইতে পারে। ইহার প্রতিবাদে বৌদ্ধগণ বলেন—  
বৈদান্তিকগণের চিন্ময়া বুদ্ধি হইতে অতিরিক্ত পদার্থ নহে পরন্তু  
বুদ্ধিবরূপ। কখনও সেই বুদ্ধি স্বয়ংপ্রকাশ : কখনও বা বিষয়াকারে  
প্রকাশিত। বুদ্ধির এই দুইটি ভাব। অতএব ধীর অতিরিক্ত  
প্রত্যগাত্মা প্রত্যক্ষ বা অনুমানের দ্বারা সিদ্ধ না হওয়ায় বুদ্ধিসাক্ষী

- 
- \* বৈভাসিক ও সৌত্রান্তিক বাহ্যবাদী  
: যোগাচার বিজ্ঞানবাদী, মাধ্যমিক শূণ্যবাদী  
: খোটেকোবাপহৃত্তঃ ধর্মবিশ্বাসনোহিতা ন যত্নতঃ ।  
নিবাচিকোষয়া শূণ্যবাদিনোহবিষয়বৃত্তঃ ।  
ঃ যান্ত্রিক ৮৩৭ প্রোগ

উক্ত ঋগ্বেদের প্রত্যুত্তরে যদি বৌদ্ধগণ বলেন সন্নিকৃষ্টদেশে পূর্বোক্ত ব্যতিরেকি অনুমান আমাদের অভিপ্রেত নহে পবস্ত্র অসন্নিকৃষ্ট দেশে ব্যতিরেকি অনুমান আমাদের অভিপ্রেত। বৌদ্ধদের এই মতও যুক্তিসিদ্ধ নহে। কারণ পার্বত্য অধিত্যাকাপ্রদেশে অর্থাৎ উক্তপ্রদেশে অসন্নিকৃষ্ট অংশবিশেষে অগ্নির উপলব্ধি সম্ভবপন নহে বলিয়া বহ্যুভাবের নিশ্চয় অবশ্যই স্বীকার করিতে হইবে। অথচ সেখানে ধূম প্রত্যক্ষসিদ্ধ হওয়াব কোনও প্রকারেই বহ্যুভাবরূপ সিদ্ধির দ্বারা ধূমভাবের অনুমিতি হইতে পারে না।

সুতরাং বৌদ্ধদের ব্যতিরেকি অনুমান প্রমাণসিদ্ধ নহে†।

আচার্য্য সুরেশ্বর পূর্বোক্ত প্রকারে ব্যতিরেকি অনুমান ঋগ্বেদ করিয়া বলেন বৌদ্ধদের অধ্যয়নুমানও সম্ভবপন নহে। কারণ পূর্বোক্ত যুক্তিতে বহ্যুভাব যখন ধূমভাবের ব্যতিচারী সিদ্ধ হইয়াছে তখন বহিঃসূত্রের অর্থ সহচারমূলক অবিভাবগ্রহও সম্ভবপন নহে। অনুসন্ধান করিলে বুঝিতে পারা যায় যে পার্বত্য অধিত্যাকা প্রদেশে ধূমদর্শন হইলেও বাবৎকাল পর্য্যন্ত অগ্নির দর্শন না হয় তাবৎকাল পর্য্যন্ত সেখানে অগ্নি নিশ্চিত হইতে পারে না। সুতরাং বৌদ্ধ-মতানুযায়ী অধ্যয়নুমানও অসিদ্ধ‡।

এইভাবে আচার্য্য সুরেশ্বর অধ্যয়নুমান এবং ব্যতিরেক্যানুমান ঋগ্বেদ করিয়া বেদান্তসম্মত অধ্যয়ব্যতিরেক্যানুমান প্রদর্শন করেন, পরে বৌদ্ধদের বিবক্ষিত গম্যগমকভাব, স্বভাব বাদ, কার্য্যকারণভাব, অপোহ-

† অধিত্যাকাদৌ দেশে তু হ্যাপলব্ধের সম্ভাব্যঃ।

‡ তদগ্ধ্যাভ্যভাবেহপি কদাচিত্ত্বমসম্ভবঃ॥

কৃঃ বার্তিক ৭২৫ শ্লোক

ঃ তাৎপরাবসিদ্ধং একং ভবিতবামিহাশ্রিতা।

ইতি ধূমোপলব্ধবাত্ত্বাধিধূমোপলব্ধবৎ॥

বাদ প্রভৃতি বিশেষ যুক্তিসহকারে এখন কবিধা পূর্বপ্রদর্শিত যুক্তিবলে  
বাহ্যার্থবাদ†, বিজ্ঞানবাদ‡ এবং মাধ্যমিকগণের শূণ্যবাদ নিবাকরণ  
কবিয়াছেন\* ।

বৈভাবিক এবং সৌত্রান্তিক বৌদ্ধগণ স্বপ্নবাদের বিকল্পে বলেন  
যে নী অর্থাৎ বুদ্ধিব্যতিরিক্ত বুদ্ধিসাকী প্রত্যক্ষগম্য নহে সুতরাং  
বৈদান্তিকগণ যাহাকে প্রত্যক্চৈতন্য বলেন—ঐচ্ছৈতন্য বুদ্ধি বিশেষ,  
অন্য কিছু নহে। আমরা প্রত্যক্ষ ও অনুমান এই দুইটি প্রমাণ  
স্বীকার কবি। তৃতীয় কোনও প্রমাণ নাই। অতএব কল্পিক—  
বিজ্ঞানমন্তৃতিকালে পূর্বপূর্ববিজ্ঞানাতিরিক্ত চৈতন্য অর্থাৎ স্থির আত্মা  
যখন প্রত্যক্ষগম্য নহে তখন প্রত্যক্চৈতন্য প্রত্যক্ষপ্রমাণসিদ্ধ  
নহে। যাহা দৃশ্য তাহা ব্যতিরিক্ত কোনও বস্তুর দ্বারা দৃশ্য হইয়া  
থাকে যেমন ঘটাদি। উক্ত দৃষ্টান্তমূলে বুদ্ধিকে পক্ষ করিয়া দৃশ্যকে  
হেতু করিয়া বুদ্ধাতিরিক্ত প্রকাশকরূপে আত্মা যদি সাধ্যের ঘটক  
হয় তাহা হইলে সাধ্যাপ্রসিদ্ধি দোষ হইবে। কারণ আমাদের  
মতে বুদ্ধি স্বয়ং প্রকাশ। সুতরাং আত্মা প্রত্যক্ষ বা অনুমানের  
দ্বারা অসিদ্ধ হওয়ায় আত্মার শুদ্ধত্ব, নিত্যত্ব প্রভৃতি ধর্মও অসিদ্ধ  
হইবে। যদি বৈদান্তিকগণ বলেন যে বুদ্ধি এবং আত্মা উভয়ের  
মধ্যে ভাস্য ভাসক সম্বন্ধ থাকার ফলে আত্মা বুদ্ধি হইতে ভিন্ন  
ইহা সিদ্ধ হইতে পারে। ইহার প্রতিবাদে বৌদ্ধগণ বলেন—  
বৈদান্তিকগণের চিনায়া বুদ্ধি হইতে অতিরিক্ত পদার্থ নহে পরন্তু  
বুদ্ধিস্বরূপ। কখনও সেই বুদ্ধি স্বয়ংপ্রকাশ ; কখনও বা বিষয়াকারে  
প্রকাশিত। বুদ্ধির এই দুইটি ভাব। অতএব ধীর অতিরিক্ত  
প্রত্যগাত্মা প্রত্যক্ষ বা অনুমানের দ্বারা সিদ্ধ না হওয়ায় বুদ্ধিসাকী

\* বৈভাবিক ও সৌত্রান্তিক বাহ্যার্থবাদী

‡ যোগাচার বিজ্ঞানবাদী, মাধ্যমিক শূণ্যবাদী

† বৌদ্ধোৎপাদহৃতঃ কংস্রবণনোহতো ন দত্যতে।

নিরাচিকীষয়া শূণ্যবাদিনোহবিষদহতঃ ।

‡ ব্যতিক ৮০৭ শ্লোক

বলিয়া কোনও পদার্থান্তর নাই। এইরূপে বৈভাসিক এবং সৌত্রান্তিক বুদ্ধি ও ভাসক আত্মার অভিন্নতা প্রতিপাদন করিলে আচার্য্য সুরেশ্বর অভ্যুপগমবাদ অবলম্বনপূর্বক বলিয়াছেন—তোমাদের ঐমত অর্থাৎ ভাস্ত্র ভাসকের অভিন্নতা বৈদান্তিকগণেরও সম্মত। বাস্তবিক-পক্ষে পরমার্থদৃষ্টিতে প্রত্যগাত্মাও বুদ্ধির মধ্যে কোনও বিভিন্নতা নাই। এইভাবে আচার্য্য সুরেশ্বর অদ্বয় ব্রহ্মবাদ স্থাপন করিয়াছেন।

আমরা যতদূর বার্তিকগ্রন্থ আলোচনা করিয়াছি তাহাতে মনে হয় আচার্য্য সুরেশ্বর বৌদ্ধমত পর্যালোচনা করিয়া যেভাবে খণ্ডন করিয়াছেন তদ্রূপ বিস্তৃতভাবে গ্রন্থবৈশেষিকমত খণ্ডিত হয় নাই। প্রসঙ্গক্রমে একটি শ্লোকের মাধ্যমে অন্ত্যন্ত দার্শনিকগণের মতবাদের সহিত গ্রন্থবৈশেষিক মতও সংক্ষিপ্তভাবে খণ্ডন করিয়াছেন। ইহার সমর্থনে আচার্য্য সুরেশ্বর বলেন—

এবমাগমতঃ সিদ্ধ ঐকাগ্যেহুভবাপ্রবাৎ।

নান্নসিদ্ধান্ত সংসিদ্ধির্গম্যতে সর্বতাকটিকঃ ॥ †

ইহার তাৎপৰ্য্য এই যে, নৈব্যাসিকগণ যে প্রমাণ, প্রমেয় প্রভৃতি বোডশ পদার্থের এবং বৈশেষিকগণ জব্য, গুণ প্রভৃতি বই পদার্থের পারমার্থিকত্ব স্বীকার করেন ইহা তর্ক বা প্রমাণসিদ্ধ নহে। কারণ ঐতিবিক্ত প্রমাণ প্রমাণ নহে, পরন্তু প্রমাণভাস। ঐতিবিক্ত তর্ক তর্ক নহে তর্কভাস মাত্র। আরও বলা যায় ঐতিবিক্ত যে অন্ত্যন্ত তাক্কিক আগম তাহা আগমভাস মাত্র। সুতরাং নৈব্যাসিক এবং বৈশেষিকগণের সমর্থিত তর্ক, প্রমাণ বা আগমের সাহায্যে যে সকল পদার্থ নিশ্চিত হইয়াছে সেই সকল পদার্থ কোনও ক্রমেই পারমার্থিক সত্য হইতে পারে না। বেদান্ত মতে কিন্তু ভগবতী ঐতি 'সদেব সৌম্যেদমগ্র আসীৎ, একমেবাদ্বিতীয়ম্, তৎ সত্যং ন আত্মা তত্তমসি যেতকেতুঃ' এই সকল মন্ত্রের মাধ্যমে অদ্বৈত ব্রহ্মবাদ অঙ্গুর রাখিয়াছেন। আচার্য্য সুরেশ্বর কেবলমাত্র যে আচার্য্য শঙ্করের অনুগত শিষ্য ছিলেন তাহা নহে পরন্তু নির্বৃত্তভাবে আচার্য্য শঙ্করের পদাঙ্ক অনুসরণ করিয়া কেবল ভারতবর্ষে নহে সমগ্র জগতে অদ্বৈতব্রহ্মবাদের বিদ্যবৈজয়ন্তী উড্ডীন করিতে সমর্থ হইয়াছিলেন। ইতি শম্।



[ ॥ श्रीसुरेश्वराचार्यस्तत्कृतबौद्धादिमतसमीक्षा च ॥

( बंगालीनापालेखसंप्रदः )

॥ प्रबन्धेऽस्मिन् संक्षेपेण श्रीसुरेश्वराचार्यस्य पूर्वश्रमवृत्तान्तो वर्णितः । ततश्च भगवता शङ्कराचार्येण सह परिचयः, शास्त्रार्थविचारणया मण्डन-  
मिश्रनामवेयस्य श्रीविद्धरूपस्य पराजयवीकारः । ततो गृहस्थाश्रमत्यागः ।  
मावच्छङ्कराचार्यपादेन साधनचतुष्टयसम्पन्नोऽयं सन्न्यासाश्रमे दीक्षितः ,  
शार्ङ्गिकादिग्रन्थप्रणयने समुत्साहितश्च । तदनन्तरं श्रीसुरेश्वराचार्यप्रणीतस्य  
नैऋत्यसिद्धिनामधेयग्रन्थस्य संक्षेपेण प्रतिपाद्यविषयवर्णनम् । समनन्तरञ्च  
बौद्धसम्प्रदायानां क्षणिकविज्ञानवादः पूर्णपक्षरूपेणोपस्थापितः । ततः  
श्रीसुरेश्वराचार्यविश्वविवेकेन क्षणिकवादखण्डनम् । अनन्तरं बौद्धसम्मत-  
व्याप्तिमहोपायप्रदर्शनप्रसङ्गे नैयायिकवैदान्तिकयोर्व्याप्तिप्रहोपायविषये  
रेकमत्यमुपदर्शितम् । तदनन्तरञ्च रूपतत्त्वोपपन्नस्य द्वैतोरविनाभावमाहकत्वं  
गमकत्वश्चाशङ्क्य बौद्धमतसिद्ध्याऽप्यप्येते स्वभावतदुत्पत्तिप्रयोज्यत्वमाहङ्क्य  
निराकृतम् । वैनाशिकसम्मतस्यानुमानस्य अन्वयित्वं व्यतिरेकित्वञ्च युक्त्या  
निराकृत्य वैदान्तिकसम्मतमन्वयव्यतिरेक्यनुमानमुपदर्शितम् । अतः परं  
वैभाषिकसौत्रान्तिकयोः प्रत्यक्षचैतन्यविरोधिमतवादमाहोष्य अद्वैतवेदान्तमत-  
सिद्धं प्रत्यक्षचैतन्यमभ्युपगमभावेन निर्न्यूतमुपपादितम् । उपसंहारे च संक्षेपतो  
नैयायिकसम्मतानां वैशेषिकसम्मतानाञ्च पदार्थानां पारमार्थिकत्वं निराकृत्य  
श्रौतप्रमाणसिद्धं अद्वैतज्ञातत्वं सुप्रतिष्ठितमिति संक्षेपः ॥

— मधुघटनमहाचार्यः । ]

(Summary)

## SRI SUREŚVARĀCĀRYA AND HIS INVESTIGATION INTO BAUDDHA AND OTHER FAITHS

(Madhusudan Bhattacharya)

Beginning with a brief sketch of Śrī Sureśvara's life, the paper mentions the Ācārya's works with an analytical study of *Naiṣkarmyasiddhi*. Then comes the Ācārya's exposition of the fallacies of the Buddhist schools of philosophy—Kāśyapa Vijñāna Vada, Vāśeṣika, Vaiśeṣika, and Sautrāntika, and finally are the refutation of the supremacy that Naiyāyikas and Vaiśeṣikas ascribe to *padārthas* (or categories) and the assertion of the supremacy and reality of Advaita *Brahmatattva* based on the authority of the *Śruti*



1. Sri Suresvarācārya

Acharya Bhal Shankar Purohit,  
Pradānācārya, (Principal)  
Mumbādevi Samskrita  
Mahāvidyalaya,  
Bhāratiya Vidya Bhavan,  
Bombay-7.

... 1

Summary in English

... 7

# શ્રી. સુરેશ્વરાચાર્ય

લે. આચાર્ય ભાઈશંકર પુરેશિત,  
પ્રધાનચાર્ય, સંસ્કૃત મહાવિદ્યાલય,  
ભારતીય વિદ્યા ભવન, મુંબઈ.

અદ્વૈતવેદાન્તના પુરસ્કર્તા અને પ્રતિષ્ઠાપક ભગવત્પાદ શ્રી શંકરાચાર્યનું પ્રમુખ ચાર શિષ્યોમાં શ્રી સુરેશ્વરાચાર્ય એક હતા, સુરેશ્વરાચાર્યને 'વાર્નિકકાર' તરીકે પણ વિદ્વાનો સંબોધે છે. અદ્વૈતવેદાન્તના મૂર્ધન્ય અને મૌલિક પ્રમાણભૂત ગ્રંથોમાં વાર્નિકોનો સમાવેશ થાય છે. જેથી વેદાન્તા વાર્તિકાન્તા : એવી પ્રસિદ્ધિ છે. તાત્પર્ય એ કે વાર્નિકકાર સુરેશ્વરાચાર્યને પ્રમાણક આચાર્ય ગણવામાં આવે છે.

ભગવાન શંકરાચાર્યે ભારતની અનેક વાર પદયાત્રાઓ કરી, અદ્વૈતવેદાન્તને સિદ્ધાન્ત તરીકે નિર્દુર્લભ પ્રસ્થાપિત કરી, જનસમુદાયમાં તત્ત્વજોષ અને ધર્મનિષ્ઠા જાળવાઈ રહે એ માટે ભારતની ચારે દિશાઓમાં ચાર મઠો સ્થાપ્યા. ચારે મઠોમાં તેમણે પોતાના વિદ્યાપારંગત અને બદ્ધનિષ્ઠ ચાર શિષ્યોને પ્રતિષ્ઠિત કર્યા. દક્ષિણમાં શ્રી સુરેશ્વરાચાર્યને શ્રી ગેરીમા પ્રતિષ્ઠિત કર્યા. પ્રાચીન ગ્રંથોમાં આ બન્ને તીર્થભૂમિઓનો મહત્તા સ્થાન તરીકે ઉલ્લેખ થયેલો જોવા મળે છે. વળી સદ્ભાગ્યે આ બન્ને મઠોને પરમવિરકત અને શ્રોત્રિય આચાર્યોની પરંપરા સાંપડી છે જેથી જનસામાજ્યમાં પણ બન્ને મઠો પ્રભુ ભક્તિભાવ પ્રવર્તે છે.

## શ્રી સુરેશ્વરાચાર્યની પૂર્વાવસ્થા

શ્રી સુરેશ્વરાચાર્ય પૂર્વાશ્રમમાં ખંડેશમાં આવેલી માલિખતી નદીમાં વસતા હતા ત્યાં ન્યારે 'મંડનમિશ્ર' નામનો સ્વતંત્ર ભારતમાં વિખ્યાત હતા. તંત્રચાર્ય નિકતા લેખક અને મોખાસાદશનના પ્રચારક પ્રખર વૈદિક શ્રી કુપ્પરિય 'ભટ્ટના' નેનો શિષ્ય હતા. મંડનમિશ્ર મુળા કાવ્યે સમર્થ હોયે આગળ પછાતી રચા હતા. મીમાંસાના ઉપાસક મંડનમિશ્રના વત્સે જેની એની ઊંડી સંસ્પર્શેના નાન મેતવના આગા કમંક મીમાંસાને લાગવા રિયા શ્રી શંકરાચાર્યના દિગ્વીજય અર્પણ નમ્રાપ આગો શ્રી શંકરાચાર્ય મંડનમિશ્ર પાતે રચા. મંડનમિશ્રના ઘેર લનદિવત સાઓ

વર્થાઓ અવિરતપણે ચાલ્યા કરતી આથી, કહેવાય છે કે એમના ઘેર પાંજરાઓમાં રહેતાં મેના અને પોપટો પણ શસચર્યાઓ કરતાં. આ જ એનાણીયો શંકરે મંડનનું ઘર થોધી કાઢ્યું.

### શાસ્ત્રાર્થ અને મંદનનો સન્યાસ સ્વીકાર

સમગ્ર ભારતના ઉત્તમ જ્યોતિષિની ચર્ચા વખતે બલાખલનો નિર્ણય કરનાર પ્રતિભાસંપન્ન વ્યક્તિની શોધ ચાલી, આજરે મંડનની યરરવતી સમી પત્ની ભારતીનું નામ આચાર્ય પોતે જ નિર્ણયકના કામ માટે સુચવ્યું. ભારતીની આમાં વિદ્વાનોની જ નહિ પણ તટસ્થતાથી જે ભારે કસોટી હતી. છતાં જે તેણે તે કાર્ય સર્વને આશ્ચર્ય પમાડે એવી કુશળતાથી પૂર પાડ્યું. સ્વચ્છે ક્રિતિ ભારતીએ શ્રી શંકરાચાર્યના વિજય જાહેર કર્યો. પરિણામે ઘરત પ્રમાણે મંડનમિત્રો શ્રી શંકરાચાર્યના સિષ્ય બની સન્યાસ લીધો. અને શંકરે જ એમનું નામ 'સુરેશ્વરાચાર્ય' પાડ્યું.

લોગ જ સમયમાં પરમ વિચલણ મંડનમિત્ર એ અદ્વૈતવેદાન્તના સમગ્ર વાગ્ડમયને પચાવી ગયા. મીમાંસાશાસ્ત્રના અજોડ વિદ્વાન હોવા ઉપરાંત વેદાન્તનાએ અપ્રતિમ જ્ઞાતા બન્યા. આ યોગ્યતાને ધ્યાનમાં લઈ શ્રી શંકરાચાર્યે એમને પોતાના બ્રહ્મસૂત્ર પરના ભાષ્ય પર વાર્તિક વિવરણાત્મક ટીકા લખવા જણાવ્યું. પરંતુ શ્રી શંકરના બીજા શિષ્યોને આ વાત ન ગમી. તેમને લાગ્યું કે સુરેશ્વરાચાર્ય પરમ-મીમાંસક હોવાથી અદ્વૈતસિદ્ધાન્તોને નિષ્પક્ષપણે રજૂ ન કરી શકે. એમની આ આશંકા પૂર્વજાહ્નુપિત હોવા છતાં જે એમનું વૈમનસ્ય ટાળવા શ્રી શંકરે સુરેશ્વરને નૈત્તરીય અને બૃહદારણ્યક ઉપનિષદોના ભાષ્ય પર વાર્તિક લખવા કહ્યું છે જે એમણે પૂર્ણ યોગ્યતાથી સંપન્ન કર્યું.

# પૂર્ણ ચોખ્ખતાથી સંપન્ન કર્યું

શ્રેયસ્વિનાઓ

ઉપર જણાવેલા બે વાતિકો ઉપરાંત એમણે આચાર્યના દક્ષિણામૂર્તિસ્તોત્ર પર શ્લોક વાર્તિક લખ્યું છે. આને 'માનસોલ્લાસ' નામ આપવામાં આવ્યું છે, આચાર્ય રચિત 'પંચીકરણ' નામના લઘુ ગ્રંથ પર સુરેશ્વરે વાર્તિક લખ્યાં છે. આમ સુરેશ્વરઆચાર્યનાં ચોટાભાજનાં લખાણો પોતાના ગુરુના લખાણોને સ્પષ્ટ બનાવવા કે વિસ્તારવા માટે હતી. પરંતુ, એમની સ્વતંત્ર રચનાઓ પણ મહત્વપૂર્ણ છે. સંન્યાસ ગ્રંથો કરતાં પહેલાં એમણે 'બ્રહ્મસિદ્ધિ' 'ભાવનાવિવેક' અને 'વિભ્રમવિવેક' એમ ત્રણ ગ્રંથો રચ્યા હતા. આ પૈકી બ્રહ્મસિદ્ધિ ગ્રંથના અવતરણે પ્રસિદ્ધ દીકાકાર શ્રી શ્રીપર સ્વામી અને અન્ય દીકાકારોએ ટંકાયાં છે.

સંન્યાસી થયા પછી શ્રી સુરેશ્વરઆચાર્યે વાર્તિકો ઉપરાંત (૧) મહાવાક્યાર્થ પંચીકરણ, (૨) મોક્ષનિર્ણય અને (૩) નેષ્ઠમર્મસિદ્ધિ, એમ ત્રણ સ્વતંત્ર રચનાઓ અનુત્પત્તિને સ્પષ્ટ કરવા કરી હતી. આ ત્રણ ગ્રંથો પૈકી 'નેષ્ઠમર્મસિદ્ધિ' સર્વોચ્ચ છે. શ્રી અચાર્ય કરી છે. આ ત્રણ રચનાઓ પૈકી 'નેષ્ઠમર્મસિદ્ધિ' સર્વોચ્ચ છે. શ્રી સુરેશ્વરઆચાર્ય આભાસવાદના મૂલ્ય પ્રવર્તક હતા ને પાછળથી વિવરણકાર પ્રકાશન-મુર્તિના અને વ્યવસ્થિત રીતે રજૂ કર્યો એમ કેટલાક વિદ્વાનો માને છે. જે કે આભાસ-વાદના પ્રવર્તક તરીકે મુખ્યત્વે વિવરણકારનું જ નામ લેવાય છે.

નેષ્ઠમર્મ-સાધ્ય

ઉપર જણાવ્યું તેમ શ્રી સુરેશ્વરઆચાર્યની મૌલિક રચનાઓમાં 'નેષ્ઠમર્મ સિદ્ધિ' નિર્વાંતમ નમ્માય છે. આ ગ્રંથમાં કાંઈ નવા નિદ્યનતનો ઉદનમ કથિતો તેમનો દ્રવ્યો નથી શ્રી સમ્પ્રદાય રચિત ઉપદેશનકલ્પોમાં બૃજાવેલ વિષયોની બિન્ન રીતે છત્તાવટ કરવી એ જ નેષ્ઠમર્મસિદ્ધિ નો ઉદ્દેશ હોવાનું લેખક દ્વારા છે. ગુરુના આદેશને માન આપીને નામ 'પુનરુત્થાન' દેવ લખાયું છે. જેમ સુરેશ્વર દ્વારા છે. છતાં જે રચનામાં વાચકને લાગણી કે આ સુરેશ્વરની નમ્રતા છે. નેષ્ઠમર્મસિદ્ધિમાં વિવર-નકલમાં જાહેરાત અને સંકલિત રીતે જનું છે એમ સ્પષ્ટપણે વરનાય છે.

## વિષય

નેપ્રકર્મચિદિતિના પ્રથમ નાંદાસમા પ્રારબ્ધમા જ પ્રત્યક્ષાન માટે કર્મની નિરર્થકતાનું પ્રતિપાદન કરતો ઉપક્રમ આ રીતે કર્યો છે

બ્રહ્મહસ્તપપયન્તે સર્વપ્રાણિનિ. સર્વપ્રકારસ્ય  
 નુ સત્ય જિહ્વાસિતન્વાસિત્વસ્વર્થા પ્રવૃત્તિરસ્તિ  
 સ્વરસત એવ . . . હવમારભયતે ।

“બ્રહ્માથી લઈને વનસ્પતિ સુધીના જીવો સર્વ પ્રકારનાં દુષ્ટોને દૂર કરવા ઈચ્છે છે એને તેને લગતા ઉપાયો કરવા સ્વાભાવિક રીતે પ્રવૃત્ત થાય છે પરંતુ દેવની સાથે સુખદુઃખ જગ્યેલા છે એટલે દેહ યોગ ત્યાં સુધી તે રહેવાના જ વળી પૂર્વસંચિત પુણ્યપાપ યોગ ત્યાં સુધી દેહ ધર્મા વગર છૂટક થતો નથી ધર્મ અને અધર્મ અર્થાત પુણ્ય અને પાપ સારા અને માઠા કર્મોમાંથી ઉત્પન્ન થાય છે કર્મો શગ અને દ્રેષમાંથી અને શગદ્રેષ વસ્તુ વિરેના સારા માઠા ખ્યાલોમાંથી પેદા થાય છે ‘બ્રહ્મ જ એક માત્ર સર્વત્ર વિલસે છે’ એ સત્યના અજ્ઞાનથી દ્વેતબુદ્ધિ થાય છે ને દ્વેતબુદ્ધિમાંથી વસ્તુ પ્રત્યે સારા નરસારો ભાવ જાગે છે તાત્પર્ય એ આવ્યું કે, પોતે, જગત અને બ્રહ્મ બધું એક જ છે એ સત્યના અજ્ઞાનથી બધી અનર્થ પરપરા ઊભી થાય છે સત્યનું જ્ઞાન અજ્ઞાતની નિવૃત્તિથી જ થઈ શકે પણ સત્ય

વેદાન્તોવરસગુહ સતારોત્સારિ વસ્તુવમ ।

જ્ઞાન વ્યાખ્યાનમવ્યર્થકયે ગુવનુશિલયા ॥ ૧-૩

વેદાન્તગ્રંથોના ઉત્તરમા છુપાયેલા, સસારને દૂર કરવાસ વસ્તુ સાબધી જ્ઞાનને જે બીજાઓ પહેલા પ્રગટ કર્યું જ છે અહીં ગુરુની આજ્ઞાથી નિવૃત્તિ થઈ વળી કહે છે

ગુહ્યતો વેદરાઢ્યાન્તસ્તકનો વચ્ચ કિત ।

સહસકિરણશ્યાવે લલોન કિ પ્રકાશયેન ॥ ૧-૫

અતીન્દ્રીય લોવાથી પ્રત્યક્ષ, અનુમાન જેવા પ્રમાણો જ્ઞાનના ઉપકરણોથી સમજાતે નથી માટે વેદાન્ત ઉપનિષદો જ બ્રહ્મ અને આત્માનો એકતા સમજવાનું એક માત્ર પ્રમાણ છે આવી સમગ્ર વેદાન્ત શુનિઓના સારસ્વ આ ગ્રંથનો આરંભ કરાવે છે”

આ જ વાત ગ્રંથકારે આગળ આઠમી કારિકામાં જણાવી છે -

વેદાવજ્ઞાનવાક્યો ચતમ્યજ્ઞાનાયુગુલક્ષિ ।

દશહરીશત્યમનો મોહ ન કર્માપ્રતિકલત ॥ ૧-૮ ।

ઉપનિષદોના વાક્યોમાંથી પ્રગટેલો જ્ઞાનાગ્નિ આત્માને છાઈ રહેલા મોરને -અજ્ઞાનને બાળીને બસ્મ કરી નાખે છે. કર્મ અને અજ્ઞાનનો પરસ્પર વિરોધ નથી એટલે કર્મ-અજ્ઞાનનો નાશ ન કરી શકે.

પ્રથમ અધ્યાયની શરૂઆતમાં કર્મ અને જ્ઞાનના બળાબલનો વિચાર કરી, કર્મ આત્માસાક્ષાત્કારનું સાક્ષાત્ કારણ ન બની શકે, એમ સિદ્ધ કર્યું છે. જ્ઞાન જ પ્રતિપાદનમાં સૌ શુનિવાક્યોની 'એકમતિ' છે એ વિષય પ્રથમાધ્યાયમાં બતાવાયો છે.

બીજા અધ્યાયમાં બ્રહ્મજ્ઞાન માટેનાં આંતરબાહ્ય સાધનોને વિચાર કર્યો છે બાહ્ય ચતુષ્ટયમાં ચતુષ્પદમાં 'વ્રહ્મામુત્તમજ્ઞાનમોગવિરામઃ', અર્થાત્ વૈરાગ્યનો સંવિશેષ વિચાર કર્યો છે તે અને જીવનમાં આસુવા કષ્ટ ઉપાયો લેવા ઘટે એની વિશદ ચર્ચા છે. બ્રહ્મ સદ્ગુણિય વગેરે ચાર મહાવાક્યોથી સાંપડતો આત્મા અને બ્રહ્મનો અભેદ પરોક્ષજ્ઞાનરૂપ જ રહે છે. સહસ્રયઃ શુનિવાક્યોનું રટણ થાય કે વાક્યોના અર્થનો વિચાર થાય પણ અપરોક્ષજ્ઞાન અર્થાત્ બ્રહ્મબાવની અપરોક્ષ અનુભૂતિ થતી નથી. તે તો 'અહંકાર' નિરોધ થાય તો જ બને.

'નિવલ્તાવામહમ્બુદ્ધો'મનસોઃ પ્રવિલીયતે ।'

મહમ્બોજા હિ સા સિદ્ધેતનોડભાવે કુતઃક્લો ॥ ૨-૨૦

અહંકારની વૃત્તિ ટપી જતાં મમત્વશુદ્ધિનો લય થાય છે, કારણ કે અહં-વૃત્તિ બીજરૂપ છે, તે મમવૃત્તિ વૃક્ષરૂપ; જેમાં અંધકાર દૂર થતાં (દિગ્દર્શી) સાપની કંપનાનો લય થાય છે. (અહંકારરૂપી અજ્ઞાનાંધકાર દૂર થતાં આત્મારૂપી દિગ્દર્શી આરોપેલા સાર્વારિક ભાવો સહિત બંધનની -ચર્પની નિવૃત્તિ થાય છે.)

જગતની ઉત્પત્તિ અને દિગ્ગતિનો આશ્રય આત્મા જ છે એ બ્રાહ્મત આ શ્લોકમાં કેટલી અચોટ રીતે બતાવ્યો છે:-

યથા વિશુદ્ધ પ્રાકાશો તદ્દર્શનાબ્રવજલમ ।

પૂત્વા વિલીયતે તદ્દર્શનમનીહાશિલં જયત ॥ ૨-૨૮

જેમ વિશુદ્ધ આકાશમાં વાદળો ઓળિયાં ચડી આવે છે તે એવી જ રીતે ઓળિયાં વિલય પામે છે તેવી જ રીતે આત્મામાં આ જાતીનો ઉત્પત્તિ અને પ્રલય થાય છે.

બીજા અધ્યાયમાં શુનિવન મહાવાક્યોનો અર્થ એમ સમજવો તે બતાવ્યું છે. મહાવાક્યો આ છે:

તત્ત્વમસિ, બ્રહ્મ સદ્ગુણિય, જયમાન્મા સદ્ગુણ  
અને પ્રતાપ સદ્ગુણ.

નુ-એ જ નિઃશબ્દ વેદસદ્ગુણે પ્રતિષ્ઠાપિત કર્યો છે એમાં ઉમેરો કરવાનું મારું નહીં નથી. જ્યાં સૂપીકરિતો ફેલાયો હોય ત્યાં આનિયો શું પ્રમાણ પામવાનો હોય!



આ વાક્યોનો વાચ્યાર્થ પદાર્થ લેવા 'જતાં' ને પરસ્પર વિરોધી ગર્થાત તાત્પર્યશૂન્ય માલુમ પડે છે માટે લક્ષ્યાર્થ લેવો. લક્ષ્ય દ્વારા તાત્પર્યાર્થ લક્ષ્યાર્થ ગ્રહણ કરવાથી પદાર્થોથી ઉપજતી ખંડબુદ્ધિ ટળી જાય છે અને 'અખંડબુદ્ધિ' પ્રગટે છે. આ જ અખંડબુદ્ધિ જીવાત્મૈક્યબુદ્ધિ કહેવાય છે. મનન અને નિદિધ્યાસન રૂપી આંતરસાધનોનો ત્રીજા અધ્યાયમાં વિચાર થયો છે. છઠ્ઠા ચોથા અધ્યાય છે. તેમાં આત્મ-બ્રહ્મની એકયાનુભૂતિ થતાં સમગ્ર કંલેશોની નિવૃત્તિ થાય છે એમ ક્લરૂપે બતાવ્યું છે. મોક્ષનો અર્થ શરીર કે સંસારનો દૂરસ નહિ પણ શરીર, મન અવકાર વગેરે આધ્યાત્મિક તેમ જ જાતિક પદાર્થો મિથ્યા હોવાની દ્રષ્ટિ, એ થાય છે.

આમ બ્રહ્મસૂત્રો પરના ચાંકરભાષ્યમાં ચારે અધ્યાયોની જે ક્રમથી ઉપપત્તિ વર્ણવી છે તે ક્રમથી જ સુરેશ્વરાચાર્યે પણ નૈષ્કર્મ્યસિદ્ધિના ચાર અધ્યાયોમાં વિચાર કર્યો છે.

### ઉપસંહાર

નૈષ્કર્મ્યસિદ્ધિ ગ્રંથની શીઘ્રી સંગ્રહપ્રધાન હોવાથી અર્થધન અને કવચિત કિલ્લ છે. ટુંકમાં વધુ વિચારો વ્યક્ત કરવા જતાં યાસપ્રમાણીની ઘરેડથી ન દેવાયેલા માટે કિલ્લતાનો અનુભવ થાય એ સ્વાભાવિક છે છતાં જે લેખકે બને તેટલા સરળ શબ્દોનો અને દીર્ઘસમાસશૂન્ય વાક્યોનો પ્રયોગ કર્યો છે. ઉપર ટંકેલાં અવતરણો એના નમૂનારૂપ છે. વિષયની રજૂઆત મામિક તથા ચોટદાર ભાષામાં થઈ ઉ જેથી વેદાન્તના સિદ્ધાન્તોને સ્મૃતિગમ્ય કરવા ઈચ્છનાર માટે ખૂબ ઉપયોગી છે.

નૈષ્કર્મ્યસિદ્ધિ પર સંસ્કૃતમાં પાંચ ટીકાઓ લખાયેલી છે. પરંતુ, પ્રા. જેકેબે શુભઈ યાત્રકીય મુદ્રણાલય દ્વારા ઈ. ૧૮૯૦ માં પ્રકાશિત કરેલી મહામહોપાધ્યાય જાનોત્તમ મિશરચિત 'ચદ્રિકા' નામની ટીકા સિવાય અન્ય કોઈ મુદ્રિત યથાનું જાણમાં નથી.

(Summary)

## SRI SURESVARACHARYA

(*Acharya Bhaishankar Purohit*)

Sri Suresvaracharya was one of the direct disciples of Bhagavatpada Adi Sankaracharya. He was the first Sankaracharya of the Southern Matha established by Sankara. He had written Vartikas on Sankara's eminent works such as Brihadaranyaka Bhashya, Talitiriyopanishad Bhashya, Dakshinamurti Stotra, etc. He had also written several books of great value on Mimamsa (when he was grihastha) and Vedanta. Among his Vedanta works "Naishkarmya Siddhi" is considered to be the best. This work contains four Adhyayas dealing with various important topics of Advaita Siddhanta. In the first chapter, he refutes the arguments put forth by Mimamsakas that Karma is the sole content of Vedas and also the only source of salvation. In the second chapter, he deals with the inner and outer sadhanas for realising unity of Brahma and Atma. In the third, he discusses Pramanas and comes to the conclusion that Mahavakyas are the only guide for realising the truth. In the fourth chapter, he narrates the state of salvation in which everything other than Brahman is discarded as illusory. The realised soul while experiencing oneness with Brahman is oblivious of the prapancha. This is the Highest State or Purushartha one should aspire for.



Sri Suresvaracharya

Dr. Vinayak Shastri Vasudeo Paranjape,  
M. A., Ph. D.

Deccan College,  
Poona-6.

Summary in English

... 1

... 5

## श्रीसुरेश्वराचार्य

लेखक : डॉ. वि. बा. परांजपे, एम्. ए. पीएच्. डी.

हिंदुधर्मावर बौद्ध, जैन वगैरे नास्तिक धर्मपंथानी केलेले हल्ले परतवून लावून त्या धर्माला औपनिषदिक अद्वैत-तत्त्वज्ञानाच्या भर-भक्कम पायावर अविवल उभा करण्याचे कार्य भगवान शंकराच्या अवतारभूत श्रीशंकराचार्यांनी केले. हे कार्य करीत असता शंकराचार्यांना त्यांच्या कार्यक्षेत्रापासून म्हणजेच केरळच्या परिसरातून निघून हिमाचलापर्यंत संपूर्ण भरतखंड पायी यात्रा करीत हिडणे भाग पडले. या भारतयात्रेत आचार्यांनी शास्त्रीय भूमिकेवरून याब केलून सर्वत्र वैदिक धर्माचा प्रसार केला.

त्या काळात भारतातील बहुतेक राजे बौद्धजंनादि धर्मपंथाचे पुरस्कर्ते होते. त्या राजांच्या पदरी असलेल्या पंडितांशी वादविवाद केलून त्याचा पराभव करावा आणि त्या पंडितांना आणि त्यांच्या आश्रयदात्या राजांना वैदिक धर्माचा स्वीकार करायला लावावा असा त्याचा कार्यक्रम सतत चालू असे. या अवैदिक धर्मपंथाचा बोमोड करण्याच्या कामगिरी-बरोबरच शंकराचार्यांना मोमासकासारख्या काही एकांतिक मताचा पुरस्कार करणाऱ्या पंडितांशी दोन हात करावे लागले. त्याचप्रमाणे फेवळ बुद्धिप्रामाण्याची कास धरणाऱ्या नैयायिकवंशीविरादि शास्त्राचा पुरस्कार करणाऱ्या पंडितांशी वाद करावा लागला.

त्या त्या शास्त्रांत अग्रगण्य असलेल्या अत्यंत बुद्धिमान पंडितांचा वादात पराभव केलून त्यांना अद्वैत तत्त्वज्ञानाचा प्रसार करण्याच्या कामी जुपण्याचा उपयुक्त आचार्यांनी केला. अशा पंडितांपैकी ज्याचे प्रचाराजतागायत अद्वैततत्त्वज्ञानाची प्रजा फडकत ठेवण्याच्या कामी उपयोगी पद्धत आहेत, अशा आचार्यांच्या निवडक निध्यामपदे गुरेपर-चार्यांना मानाचे स्थान द्यावे लागेल.

पाश्चात्य-विद्या-विभूषित पंडितांत शंकराचार्यांशी वाद करण मीमांसकाग्रणी मंडनमिथ आणि ब्रह्मसिद्धिसारख्या ग्रंथांची रचना व पारंगत मंडनमिथ एकच, कां दोन? असा वाद चालू आहे. इतकेच नव्हे जन्मभर मीमांसाशास्त्राचा व्यासंग करून शंकराचार्यांशी वाद करण दिगंत पंडित मंडनमिथ मीमांसाशास्त्राची प्रमेये खंडन करतो हें देख असंभाव्य मानणारे विद्वान आपणांस भेटतील. परंतु आज त्या वादविवादांत न शिरतां विद्यारण्यांनी लिहिलेल्या शंकरदिग्विजयांत सुरेश्वरांस संबंधी जो माहिती मिळते तिच्या आधारानेंच त्यांच्या कार्याचा परि आपण करून घेऊं.

वादांत पराभूत झालेल्या मंडनमिश्रानें आपला पराभव तर मा केलाच पण त्याच्या पाठोपाठ आचार्यांनीं संन्यासदीक्षा देऊन अद्वैततत्त्वज्ञानाचाहि उपदेश करावा अशी प्रार्थना त्यांनी केली. आचार्यांनीं त्यां इच्छा मान्य करून त्यांना संन्यासदीक्षा तर दिलीच आणि अद्वैतज्ञाना उपदेश करण्याकरितां सर्व उपनिषदें त्यांना शिकविलीं.

उपजतव अत्यंत बुद्धिशाली आणि जन्मभर शास्त्रांचा अभ्य करून ज्यांच्या बुद्धीला विलक्षण धार आलेली होती अशा मंडनमिथ संन्यासदीक्षा घेतल्यानंतर 'सुरेश्वर' असें नांव घेतलें. आचार्यांच्या लक्ष पनानंतर त्यांच्याच भाष्यावर विवरणात्मक सुबोध टीका लिहिण्या आपला मनोदय त्यांनीं व्यक्त केला. शिष्याची बुद्धिमत्ता लक्षांत घेऊ आचार्यांनीं ताबडतोब त्याला भाष्यावर टीका लिहिण्यास परवान दिली. त्याबरोबरच त्या टीकेला 'वार्तिक' असें नांव देण्याची सूच पण त्यांनीं केली. गुरूंची संमति मिळाल्यानें मोठया आनंदानें सुरेश्वराचार्य आपल्या पणकुटींत परत गेले.

परंतु आचार्यांच्या सान्निध्यांत राहून त्यांच्या पदयात्रेत बरी वर्षे घालविणाऱ्या दाक्षिणात्य शिष्यांना या नवीनच बनलेल्या शिष्या 'वार्तिक' लिहिण्याची संधि मिळालेली पाहून त्यांचा मत्सर वाढूं लागला. त्यांच्या रूपांत व्यत्यय आगण्याचा प्रयत्न त्यांनीं ताबडतोब सुरू केला. त्या सर्व शिष्यांनीं एकमुखानें आचार्यांकडे तक्रार केली की, सुरेश्वर

आपला नवखा शिष्य. मोमांसा शास्त्राचीं तत्त्वे मांडण्यांत त्याने आपली ह्यात घालविली. वादांत पराभव झाला म्हणून नाइलाजाने त्याने संन्यास घेतला. तेव्हां आपल्या भाष्यावर 'वार्तिक लिहिण्याचे काम तो कसें करूं शकेल ? ही तक्रार करूनच ते थांबले नाहीत तर आपल्या सहवासांत अनेक वर्षे राहून उपनिषदांचा अभ्यास करणाऱ्या वैराग्य-संपन्न शिष्यांपैकी पद्मपाव, तोटक किंवा हस्तामलक यांनाच वार्तिक लिहिण्याची कामगिरी आपण सांगावी, असा आग्रह त्यांनीं धरला.

शिष्यांच्या आग्रहासाठी आपण सुरेश्वराला वार्तिक लिहिण्याची बंदी करीत आहों असें आचार्यांनीं भासविले. पण त्यांची अशी मनोगन जाग्री होती कीं सुरेश्वरच सर्व शिष्यांपेक्षा सरस असून तोच अद्वैत-तत्त्वज्ञान सुलभ शब्दांत सांगू शकेल. म्हणूनच त्यांनीं सुरेश्वराला तूं वार्तिक लिहू नको असें सांगितलें, पण त्याचें त्यांनीं तूं अद्वैततत्त्वप्रतिपादन करण्याकरितां स्वतंत्र ग्रंथ लिहो अशी सुरेश्वराला आज्ञा केली.

गुरुंची आज्ञा ऐकतांच मानवी स्वभावाप्रमाणें कितित् सद्गुरु झालेल्या सुरेश्वरानें नवीन ग्रंथ लिहून आशेप घेणाऱ्या मत्तरी सहाध्यायांना धडा शिकविण्याचा निश्चय केला. थोडक्याच काळांत अपत्याचार अध्यायांचा आणि चारशे श्लोकांचा " नैष्कर्म्यसिद्धि " हा ग्रंथ सुरेश्वराचार्यांनीं लिहिला. आपल्या प्रयांत ब्रह्मसूत्रांत आलेलेच विषय अत्यंत मुद्देसूद भाषेत त्यांनीं मांडले होते. ज्ञानरुमंतमुक्कमजाचाचें पडत-शीर पंडन करून त्यांनीं ' एकं सत् ' या तत्त्वाचा परिपोष करणाऱ्या सर्व उपनिषद्वाक्यांचा त्रिविस्तर विचार केलेला आहे. अविद्येचे स्वहप स्पष्ट करून ब्रह्मसाक्षात्कारार्थी अविद्येचा नाश कसा होतो ? याचें पण उत्कृष्ट विवेचन त्यांनीं केले आहे. याप्रमाणे वार्तिक लिहून ज्या तत्त्वांचा पुरस्कार करावयाचा होता, तेंच कायें सुरेश्वरानें ' नैष्कर्म्य-सिद्धि ' या छोट्याशा नवीन ग्रंथानें रुजून बाराविलें.

या नवीन ग्रंथाच्या छेपटानें आपोआप मरं मत्तरी सहाध्यायांचीं तांजें पंथ झाली. त्यांनीं लिहिलेल्या वार्तिकाचा नाज-पत्तादेणाने आज आपणास जायत नाही. अर्थातच त्या सर्व आचार्य शिष्यांना सुरेश्वराच्या

बुद्धिमत्तेची खात्री पटली. अद्वैततत्त्वाचे खरे आकलन सुरेश्वरानांचे झाले असेंहि त्यांनी मान्य केले. अर्थातच सुरेश्वरांनी आचार्यांच्या भाष्यावर वार्तिक लिहिण्यास देखील आतां त्यांचा विरोध राहिला नव्हता.

त्यानंतर सुरेश्वरांनी आचार्यांच्या बृहदारण्यकोपनिषदाच्या भाष्यावर वार्तिक लिहिले. त्यांच्या पाठोपाठ तैत्तिरीय उपनिषदाच्या भाष्यावर पण वार्तिक त्यांनी लिहिले. शंकराचार्यांच्या उपनिषदांवरील भाष्यांपैकीं महत्त्वाच्या दोन भाष्यांवर वार्तिकें लिहून आचार्यांनी मांडलेल्या अद्वैततत्त्वज्ञानाचा सुबोध परिचय सुरेश्वराचार्यांनी या मुद्देसूद आणि सविस्तर वार्तिकांच्या द्वारा करून दिला आहे.

सुरेश्वराचार्यांनी आचार्यांच्या सुप्रसिद्ध अशा वक्षिणामूर्तिस्तोत्रावर 'मानसोल्लास' नांवाची विस्तृत टीका लिहिली असून त्यालाही वार्तिक असें नांव दिलें आहे. त्याचप्रमाणे पञ्चीकरण-वार्तिक व यति-संध्याविधि-वार्तिक असेही दोन वार्तिकग्रंथ त्यांनी लिहिले असें मानलें जातें.

शंकराचार्यांनी लिहिलेल्या भाष्यावर विस्तृत टीका लिहून त्यांच्या अद्वैततत्त्वज्ञानाचा पुरस्कार करण्याची महनीय कामगिरी सुरेश्वराचार्यांनी बजावली आहे. त्यांचे ग्रंथ मोजकेच असले तरी अद्वैततत्त्व समजून घेऊं इच्छिताऱ्या जिज्ञासूंचें समाधान करण्यास पुरेसे आहेत. म्हणूनच भारतीय तत्त्वज्ञानाच्या अभ्यासूंना सुरेश्वरांचे श्रृंण सदैव मान्य करावेंच लागेल.

\* \* \*

(Summary)

## SRI SURESHVARACHARYA

(*Dr. Vinayak Shastri Vasudeo Paranjape*)

Suresvara was the most devoted disciple of Sankara. At the desire of his preceptor, he wrote a small treatise "Naishkarmya-siddhi", an independent work presenting the quintessence of Advaita Vedanta. This work is free from the exegesis and thus stands as a self-explaining unfoldment of the principles of Vedanta. Among Sankara's Upanishad Bhashyas, "Brihadaranyakopanisad Bhashya" and "Taittiriyaopanisad Bhashya" are of great importance. Suresvara wrote Vartikas on both of them. His Vartikas are of great help for the understanding of the Bhashya. There are two more Vartikas ascribed to Suresvara:—(i) Manasollasa, a running commentary on Dakshinamurti Stotra of Sankara and (ii) Panchikarana Vartika. It may be stated that Suresvara's works will remain for ever as the most valuable and reliable aid to the students of Advaita Vedanta in interpreting "Sankara" as he was his direct disciple at Sringeri where Sankara lived for most of his life and established Sarada Peetha which is the first of the four Mutts instituted by him.



**SUPPLEMENT**

॥ श्रीः ॥

श्रीसुरेश्वराचार्यकृतं

# पञ्चीकरणवार्तिकम् ॥

अभिनवनारायणेन्द्रसरस्वतीविरचितं वार्तिकं हामरणारूपं व्याख्यासहितम्

## PAÑCĪKARANA VĀRTIKAM

BY

SRI SURESVARĀCĀRYA

*with the commentary*

VĀRTIKĀBHARAṆAM

by

NĀRĀYAṆENDRA SARASVATĪ

1970



**Sri Vani Vilas Press,  
Srirangam, Tiruchirapalli-6.**

*(Separately sold at Rs. 1-50 a copy)*

*Edited by*

**T. H. VISWANATHA SASTRI.**

Nyāyasiromaṇi; Vyākaraṇa-  
siromaṇi; Vedānta Vidvān;  
formerly of the Government  
Oriental Manuscripts Library,  
Madras, now of the Oriental  
Manuscripts Library, Adyar,  
Madras.

**CONTENTS**

Foreword	... i-ii
Introduction	... i-iii
Pañcikaraṇam by Śrī Saṃkara Bhagavatpāda	... 1-2
Pañcikaraṇa Vartikam by Śrī Sureśvarācārya with commentary	... 3-33
Index of verses	... 1-ii

## FOREWORD

Sri T. K. Balsubramania Iyer, of revered memory, the founder of Sri Vani Vilas Press, Srirangam, unearthed from among the manuscripts in the Tanjore Sarasvati Mahal Library, two unpublished works attributed to Sri Sureśvarācārya, viz. *Vedāntasāra-Vārtikarāja-saṅgraham* and *Pañcīkaraṇa-Vārtikam* and published them as one booklet many decades ago. The latter is genuinely a work of Sri Sureśvarācārya.

At the request of the Sringeri Sureśvarācārya Adhiṣṭhāna Jīrnoddhāra Mahotsava Committee and the Akhila Bharata Saṁkara Seva Samiti, Srīromaṇi T. H. Viśwanātha Sāstri selected from the Govt. Oriental Manuscript Library, Madras, an instructive Samskrit commentary *Pañcīkaraṇavārtikam*, known as *Vārtikābhāṣaṇam*, written by Śrī Nārāyaṇendra Sarasvatī. It is very lucid and will benefit all interested in Advaita philosophy. A detailed preface from the pen of Śrī T. H. Viśwanātha Sāstri, a learned Samskrit research scholar, has been added to it. The text with the commentary and the Preface, along with the text of Śrī Ādi-Saṁkarācārya's *Pañcīkaraṇam*, has been issued as a supplement to the commemoration volume published by the above committee at the time of the Kumbhābhīṣekam at Sringeri. Finding that the supplement would be

serving a larger public it printed and issued as a separate booklet. the Sri Vani Vilās Syndicate Ltd, Srirangam applied for permission to the committee to do so and the committee has been kind enough to grant it. The syndicate expresses its gratitude to the committee for the same.

✓ The importance of the work will easily be realised once it is read. It should be in the hands of every *āstika*, who seeks after Truth. It is priced moderately. The syndicate hopes that the public would make the best use of this booklet. ✓

Srirangam }  
May, 1970 }

K. V. SUBBARATNAM,  
Chairman, Sri Vani Vilās Syndicate Ltd,

## PREFACE

*Pañcikarāṇam* is one of Śrī Śaṅkara Bhagavatpāda's *prakaraṇas* and, like the *Dakṣiṇāmūrti aṣṭaka*, is very popular. The latter is the cream of advaita Vedānta, and the former elucidates the nature of *saṁādhi* and deep meditation on the *praṇava*. The two works have several commentaries, and are held worthy of recitation thrice a day. Śivanārāyaṇa Tīrtha emphasises this point in the concluding verses of his commentary:

सुदुर्मुहुः प्रियं शिष्यं संबोध्याह सुरेश्वरः ।  
 प्रमादस्तु न कर्तव्यः श्यमिप्रैत्य सादरम् ॥  
 इमां विद्यां प्रयत्नेन योगी सङ्ख्यासु सर्वदा ।  
 समभ्यसेदिहामुत्र भोगानासक्तधीः सुधीः ॥

There is another *Pañcikarāṇam* in the Government Manuscript Library, Madras, (D. No 4636), a much later work composed by Abhinava Sadāśivendra, a disciple of Rāmacandrendra.

The following are the commentaries on Bhagavatpāda's *Pañcikarāṇam* :—

1. *Pañcikarāṇa Vārtika* by Śrī Sureśvarācārya.
2. *Pañcikarāṇa Vivaraṇam* by Ānandagiri (Ānandajñāna) with a sub-commentary called *Tatpāra-candrikā* by a disciple of Kṛṣṇa Tīrtha and Jagannātha Āśrama.
3. *Pañcikarāṇa bhāṣya prakāśikā* by Abhinava Nārāyaṇendra.
4. *Pañcikarāṇa Vivaraṇam* by Prajñānandayati
5. *Pañcikarāṇa Vyākhyā (Tātparya) candrikā* by Rāmananda Sarasvatī
- and 6. *Pañcikarāṇa Vyākhyā (Ātmānusādhana)* commentator not known.

Śrī Sureśvara's *Pañcikaraṇa Vārtika* has the following commentaries:—

1. *Pañcikaraṇa Vārtika Vyākhyā-Vārtikābharanam* by Abhinava Nārāyaṇendra Sarasvatī
2. *Vārtika Vivaraṇam* by Śivanārāyaṇānanda Tīrtha, a disciple of Śivaramānanda — both in prose and verse.
3. *Pañcikaraṇa Vārtika Vyākhyā* (author not known).

Number one in the above list is the present publication. The text of the *Vārtika* (consisting of 64 verses) has been published by the Śrī Vāpi Vilās Press, Srirangam, along with another work, *Vedānta Sāra Vārtikarāja saṅgraham*, also, on doubtful grounds, attributed to Śrī Sureśvara.

The commentator Abhinava Nārāyaṇendra Sarasvatī, was a disciple of Jñānendā Sarasvatī, who was a disciple of Kaivalyendra Sarasvatī. It is not known whether this Jñānendā was the same person who composed *Tattvabodhinī*, a commentary on Bhaṭṭoji Dīkṣita's *Siddhānta Kaumudī*. Nothing more is known about Abhinava Nārāyaṇendra. Since he refers to Ānandagiri who belonged to the fourteenth century, he is a much later writer and may be assigned to the seventeenth century.

The other works of Abhinavanārāyaṇendra include *Pañcikaraṇa Vyākhyā-Abhiprāyaprakāśika* a direct commentary on Bhagavatpāda's *Pañcikaraṇam Tika* on *Āitareyaopaniṣad bhāṣya*, *Cāndogyaopaniṣad bhāṣya*, *Praśnopaniṣad bhāṣya*, *Muṇḍakopaniṣad bhāṣya*, *Kaṭhopaniṣad bhāṣya* and *Kenopaniṣad bhāṣya* and *Ānandalahari*.

The *catalogus catalogorum* mentions two other persons bearing the name of Abhinava Nārāyaṇendra Sarasvatī. One was the Guru of Paramasivendra Sarasvatī, and author of *Vedānta nāmaratnasāhasraṃ* and *Śivagītītātparya prakāśikā*, and the other was the Guru of Saṃkara Yati, author of *Subrahmaṇya bhujāṅga*.

The manuscripts used in editing this work are as under:—  
A paper manuscript written in Devanāgarī script preserved in



the Government Oriental Manuscripts Library, Madras, under R No. 2724 d which was transcribed in 1918-19 from a manuscript of Śūlapāṇi Warrior of Tekkemaḍam, Trichur. It has been bound with three other works, *Kṣurīkhopaniṣad dīpikā*, *Atharvāstkhopaniṣad dīpikā* and *Gopālātāpini Upaniṣad dīpikā*. The press copy is based on this manuscript.

A manuscript D No 4641 in Telugu script contained in a palm leaf bundle. This was used for purposes of collation.

My thanks are due to the Curator, Government Oriental Manuscripts Library, Madras for kind permission to use the manuscripts and to the Akhila Bharata Saṁkara Seva Samiti for affording the opportunity to edit and publish this work.

Madras,  
March 1970.

T. H. VISWANATHAN



## ॥ पञ्चीकरणम् ॥

(श्रीमच्छंकरभगवत्पादाचार्यप्रणीतम्)

अथातः परमहंसानां समाधिविधिं व्याख्यास्यामः ॥

ॐ सच्छब्दवाच्यमविद्याशयलं ब्रह्म ! ब्रह्मणोऽव्यक्तम् ।  
अव्यक्तात् महत् । महतोऽङ्कारः । अङ्कारात्पञ्चतन्मात्राणि । पञ्च-  
तन्मात्रेभ्यः पञ्चमहाभूतानि । पञ्चमहानुभूतेभ्योऽखिलं ब्रह्म ॥

पञ्चानां भूतानामेकैकं द्विधा विभज्य स्वार्धभागं विहायार्ध-  
भागं चतुर्धा विभज्येतरेषु योजिते पञ्चीकरणं मायारूपदर्शनं ।  
अध्वारोपापवादाभ्यां निष्प्रपञ्चं प्रपञ्चयेत् ॥

ॐ पञ्चीकृतपञ्चमहाभूतानि तत्कार्यं सर्वं विराडित्युच्यते ।  
एतत्स्थूलशरीरमात्मनः । इन्द्रियैर्धोषलब्धवर्जितम् । एतदुभयामि-  
मान्यात्मा विश्वः । एतत्त्रयमकारः ॥

अपञ्चीकृतपञ्चमहाभूतानि पञ्चतन्मात्राणि, तत्कार्यं च पञ्च-  
प्राणाः दशेन्द्रियाणि मनो बुद्धिश्चैव सप्तदशकं त्रितं मौक्तिकं  
द्विरप्यगर्भं इत्युच्यते । एतत्क्षुद्रशरीरमात्मनः । करगेष्टान्तेतु  
जागरितसंस्कारजः प्रत्ययः तत्रिपयः स्वप्न इत्युच्यते । तदुभयामि-  
मान्यात्मा वैजस्रः । एतत्तपयुकारः ॥

शरीरद्वयकारणमात्माज्ञानं साभासमव्याकृतमित्युच्यते । एतत्  
कारणशरीरमात्मनः । तच्च न सत्, नासत्, नापि सदसत् । न  
भिन्नम्, नाभिन्नम्, नापि भिन्नाभिन्नं कृतवित्, न निरवयवम्, न  
सावयवम्, नोभयम् । किं तु केवलब्रह्मात्मैकत्वज्ञानापनोद्यम् ।  
सर्वप्रकारज्ञानोपसंहारे बुद्धेः कारणात्मनाऽवस्थानं सुषुप्तिः । तदुभया-  
भिमान्यात्मा प्राज्ञः । एतत्त्रयं मकारः ॥

अकार उकारे, उकारो मकारे, मकार ओंकारेऽहम्येव ॥

अहमात्मा साक्षी केवलधिन्मात्रस्वरूपः, नाज्ञानम्, नापि  
तत्कार्यम् । किं तु नित्यशुद्धबुद्धमुक्तसत्यस्वभावं परमानन्दाद्वयं  
प्रत्यग्भूतचैतन्यं ब्रह्मेनाहमस्मीत्यमेदेनावस्थानं समाधिः । ‘तत्त्वमसि’  
‘ब्रह्माहमस्मि’ ‘प्रज्ञानमानन्दं ब्रह्म’ ‘अवमात्मा ब्रह्म’ इत्यादि-  
श्रुतिभ्यः ॥ इति पञ्चीकरणं भवति ॥

पञ्चीकरणं संपूर्णम् ॥

॥ श्रीः ॥

## ॥ पञ्चीकरणवार्तिकम् ॥

( वार्तिकाभरणसहितम् )

श्रीगणपतये नमः ॥ अविज्ञमस्तु ॥

१ भो-नत्या धीदक्षिणामूर्तिं ज्ञानेन्द्रगुरुकृपिणम् ।  
बिबृणोमि यथाभ्यास पञ्चीकरणवार्तिकम् ॥

इह खलु परमेश्वराचनार्यमनुष्ठितैर्नित्यादिकर्मभिः परिशुद्धान्तः-  
करणानां तत एव नित्यानित्यवस्तुविश्लेषादुक्त्याभोगविरागज्ञादिसाधन-  
सम्पन्नुमुक्तुवाक्यसाधनवस्तुष्यक्तां ब्रह्मविज्ञासूत्रा परित्यक्तसर्वकर्मणां परब्रह्मस-  
परिब्राजकानां श्रवणमनननिदिध्यासनपराजामरणोपनिषदि<sup>१</sup> 'सन्धि समाधा-  
वात्मन्याचरे'दिति समाधिर्विहितः । स च समाधिरोक्कारेण कर्तव्य  
इति ओमित्यात्मानं युञ्जीतेति तैत्तिरीयश्रुतौ विहित । युज समाधाविति  
स्मृते । स समाधिरोक्कारेण कथं कर्तव्य इत्याकाशाय तं प्रकारं वक्तुं  
भगवता भाष्यकारेण पञ्चीकरणं नाम प्रकरणमुपदिष्टम् । तत्प्रकरणं  
व्याख्येयसुर्भगवान् वार्तिककारश्चिक्छिपितस्योक्तानुक्त दुरुक्तचिन्तात्मकस्य  
तद्व्याख्यान<sup>२</sup>स्य वार्तिकस्य निर्विघ्नपरिसमाप्तिप्रचयगमनसिद्धयर्थं,

ओक्कारश्चाप्यस्य द्वावेव प्रश्नः पुरा ।

कण्ठं भित्त्वा विनिर्यातौ तस्मान्मातृविकारवुभौ ॥

1. D 4641 अ रजोकोऽयं न हरयेते ।

2. अ [अरण्योपनिषदा]

3 अ. ४५-

इति स्मृतोद्धारोद्धारणं <sup>१</sup> तदर्धतत्त्वानुस्मरणात्मकं मन्त्रव्याचरणं प्रकरणस्यार्थं  
संक्षेपेण श्रोतुमुदिसौकर्यार्थं कथयति ॥

ओङ्कारस्मर्ववेदानां सारस्तत्त्वप्रकाशकः ।

तेन चित्तसमाधानं मुमुक्षूणां प्रकाश्यते ॥ १ ॥

ओङ्कार इति । तेनोद्दारेण, चित्तसमाधानं प्रकाश्यत इति सम्बन्धः ।  
चित्तसमाधानं ब्रह्मात्मामेदाकारतयावस्थानं, अक्वण्डनह्याङ्कारवृत्तिरूपेण परिणामः,  
न तु शास्त्रान्तरप्रसिद्धचित्तवृत्तिनिरोध इत्यर्थः । अहं ब्रह्मास्मीत्यमेदेनावस्थानं  
समाधिरिति मूले कथयमाणत्वात् । 'समाधिस्मविद्वृत्तिः परजीवैकतां प्रती'ति  
स्मृतेश्च । <sup>२</sup>तत्त्वचित्तस्याखण्डाङ्कारवृत्तिरूपं ज्ञानं येन प्रकारेणोद्दारेण जायते स  
प्रकारः प्रकाश्यत इत्यर्थः । ओङ्कारस्य ज्ञानजननप्रकाश<sup>३</sup>सामर्थ्यमाह—तत्त्व-  
प्रकाशक इति । तत्त्वमस्यादिवाक्यमहानाक्यविधया विधिमुखेन नेति, नेतीति  
वाक्यबन्धिपेधविधया च तत्त्वप्रकाशकत्वं तस्य ध्रुतिः श्रुतिप्रसिद्धमित्यर्थः ॥

ननु तत्त्वमस्यादिवाक्येभ्यः ओङ्कारस्य को वा विशेषः ? येन ओङ्कारेणैव  
चित्तसमाधानं प्रकाश्यते तस्माद् — सर्ववेदानां सार इति । मृदिव घट-  
शरावादीनां, सर्ववेदानुस्यूततया कारणत्वाच्चेष्टां सारः <sup>४</sup>'ओङ्कारेण सर्वा वाक्  
संतृण्णिव' ध्रुतेरित्यर्थः । अयमाशयः — तत्त्वमस्यादिवाक्यानां मध्ये केनचिद्  
वाक्येन चित्तसमाधानप्रकारे प्रकाशिते अप्रकाशितवाक्यान्तर <sup>५</sup>ध्यायिना ततो  
वाक्यात् समाधानासिद्धेः वाक्यान्तरेष्वपि तत्त्वप्रकाशयितव्यं स्यादिति पक्षगौरव  
स्यात् । ओङ्कारेण तत्त्वप्रकाशने तु तस्य सर्ववेदवाक्यसारत्वात् सर्वत्र वाक्ये  
समाधानप्रकारः <sup>६</sup>प्रकाश्यत इति न पृथक् कार्यः स्यात् । ओङ्कारेणैव सर्वेषां  
चित्तसमाधानसिद्धेश्च न यत्नान्तरं कार्यमिति वा लाघवमिति ॥

१. अ. तदर्धपरिसमाप्त्यर्थः ।

२. अ. तद्विषयः ।

३. अ. नास्ति ।

४. अ. न्तराध्यायिना ।

५. अ. प्रकाशय ।

## सध्याचयम् ।

किं च . वेदोच्चारणस्य . पापनिवर्तकत्वस्मरणालौकिकवाक्यापेक्षया  
 वेदवाक्योच्चारणस्यार्थस्मरणद्वारा ज्ञानप्रतिबन्धकत्वमपनिर्कर्तव्यत्वेन शीघ्रम-  
 प्रतिबन्धज्ञानोत्पादकत्वं विशेष इति वक्तव्यम् । अर्थबोधकत्वंसोभयतापि  
 तुल्यत्वेन प्रकारान्तरेणातिशयस्य वक्तुमशक्यत्वात् । एवं च सति ओंकारस्य  
 सर्ववेदसारत्वेन सर्ववेदात्मकत्वात्तदुच्चारणस्य सर्ववेदोच्चारणत्वात्ततो बहुकालमप-  
 निवृत्त्या शीघ्रमप्रतिबन्धज्ञानं ततो भवति ॥

किं च, ओमित्यात्मानं युञ्जीतेत्यादिवहुभुक्तिषु तस्मिन्नादरदर्शनाच्च  
 तेन चित्तवमाधानं प्रकाशनीयमिति । तत्राधिकारिणमाह-सुमुख्यणामिति ॥

अत्र चोक्ताप्रकाश्यं तत्त्वं विषय . मोक्ष काम्यमानत्वानुसृत्य प्रयोजनं,  
 चित्तसमाधानशब्दितं तत्त्वज्ञानमभान्तरप्रयोजनम्, प्रकरणस्य फलस्य च  
 जन्यजनकभावसंबन्ध, अधिकारिण स्वकीयप्रयोजनकार्यं प्रकरणेन  
 संबन्ध, सुमुखुरधिकारीत्यनुबन्धचतुष्टयं प्रवृत्त्यङ्गमर्पादुक्तमिति वदन्त्यम् ॥१॥

इह भगवता भाष्यकारेणाध्यारोपापवादाभ्याम् ओंकारेण प्रत्यग्रसा-  
 भेदप्रतिपत्तिप्रकारं दर्शयितुमधिष्ठानस्य वास्तव्यं रूपम् अध्यारोप्यप्रपञ्चस्य सृष्टिं च  
 सिद्धककृत्य अध्यारोपमात्रमनूदितम् ॥

वार्तिकाचार्यस्तु उक्तानुक्तद्विरुक्तचिन्तात्मकत्वाद्वातिरुक्त्यानुक्तं तदुभयं  
 वक्तुकाम आदावध्यारोपात्तमवस्थितमधिष्ठानात्मस्वरूपमाह—

आसीदेकं परं ब्रह्म नित्यमुक्तमनिक्रियम् ।

तत्त्वमावासमावेशाद्बीजमव्याकृतात्मकम् ॥ २ ॥

आसीदेकमिति । ब्रह्म देशकालवस्तुपरिच्छेदशून्यं अत एव एकं  
 सनातीयत्रिजातीयस्वगतभेदशून्यं परं परमानन्दरूपं नित्यमुक्तं कालत्रयेऽपि

सर्वानर्थप्रपञ्चसंबन्धशून्यं सच्चिदानन्दात्मकं ब्रह्मासीत्तुष्टः प्रागित्यर्थः ।  
 'सदेव सोम्येदमग्र आसीत् एकमेवाद्वितीयं', 'आत्मा वा इदमेक एवाग्र  
 आसीजान्यत्किञ्चन मिषत्', 'विज्ञानमानन्दं ब्रह्म' 'सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म'  
 इत्यादिश्रुतिभ्यः इत्यर्थः । यद्यप्यद्वितीयस्य आसीदिति कालसंबन्धो न  
 युक्तस्तथापि श्रोतॄणां प्रतिपत्तिसौकर्यार्थं कालसंबन्धमारोप्योपदिशतीति बोध्यम् ॥

ननु जगदुपादानस्य कालत्रयेऽपि कथं तत्संबन्धशून्यत्वं तत्राह —  
 अविक्रियमिति । निरवयवत्वेन विभुत्वेन च परिणामपरिस्पन्दयोरसंभवा-  
 दुपादानत्वमपि न तस्यास्तीत्यर्थः । <sup>१</sup> कथं तर्हि तत्तेजोऽसृजतेत्यादिश्रुतिभि-  
 रुपादानत्वाभिधानं ब्रह्मण इत्याशङ्क्य तत्त्वतोऽन्यथाभावित्वलक्षणपरिणाम्यु-  
 पादानत्वासंभवेऽपि माययाऽतत्त्वतोऽन्यथाभावित्वलक्षणं विवर्तोपादानत्वं  
 संभवतीत्याह — तत्स्वमायेति । स्वस्य ब्रह्मणः शक्तिभूता स्वस्मिन्ने-  
 वाप्यस्ता माया स्वमाया तस्याः समावेशः आध्यासिकतादात्म्यं तस्माद्वीज-  
 मुपादानमित्यर्थः । शुक्लादेर्विक्रियां विनापि रजताद्युपादानत्वदर्शनात् ,  
 अविक्रियस्यापि जगद्विवर्तोपादानत्वमविरुद्धमिति भावः ॥

ननु यत् कार्यं सूक्ष्मरूपेण वर्तते तदेव तस्य कार्यस्य बीजं,  
 अन्यथा तन्मूलापि वर्तते प्रति <sup>२</sup> कारणत्वं स्यात्तथा च नित्यमुक्ते ब्रह्मणि  
 प्रागुत्पत्तेः जगतः सूक्ष्मरूपासंभवात् कथं तद्वीजत्वमत आह — अव्या-  
 कृतात्मकमिति । <sup>३</sup> स्वभावतो नित्यमुक्तस्य सूक्ष्मकार्याश्रयत्वासंभवेऽपि  
 मायायां तत्संभवात् तद्द्वाराऽव्याकृतात्मकमनमिव्यक्तनामरूपात्मकजगदाश्रयः ।  
 'तद्वेदं तर्हि अव्याकृतमासीत्तन्नामरूपाभ्या'मिति श्रुतेः । अतो बीजत्वं युक्त-  
 मित्यर्थः ॥ २ ॥

एवं ब्रह्मणः प्रपञ्चोपादानत्वमुपपाद्येदानीं तस्मिन्मग्न आध्यारोपार्थं  
 तत्सृष्टिमाह —

संवाच्यम् ।

तस्मादाकाशमुत्पन्नं शब्दतन्मात्ररूपकम् ।

स्पर्शात्मकस्ततो वायुस्तेजो रूपात्मकं ततः ॥ ३ ॥

आपो रसात्मिकास्तस्माच्चाभ्यो गन्धात्मिका मही ।

१ तस्मादिति । तस्य स्थूलाकाशवैलक्षण्यमाह — शब्दतन्मात्र-  
रूपकमिति । शब्द एव तस्मिन्नाकाशे मात्रा मीयते न त्वक्काशदानृत्व-  
शान्तत्वघोरत्वादयो यस्मिन् तच्छब्दतन्मात्रं, तदेव रूपं यस्य गुणगुणिनोर-  
मैदान् । तदा शब्दमात्रमेव गम्यते । अवकाशदानादिभ्यस्त्वारविशेषादयो न  
सन्ति यस्मिन् तत्सूक्ष्माकाशमित्यर्थः । तदुक्तं विष्णुपुराणे —

तस्मिन्नास्मिन् सा मात्रा तेन तन्मात्रता स्मृता ।

न शान्ता नापि ते घोरा न मूढास्ते विशेषतः ॥

इति । स्पर्शात्मक इत्यादावेषमेव योज्यम् ॥

तत्तद्भूतानामसाधारणगुणान् पूर्वपूर्वकारणगुणानुस्यूया मासगुणान्त-  
रणि च संगृहाह —

शब्देकगुणमाकाशं शब्दस्पर्शगुणो मरुत् ॥ ४ ॥

शब्दस्पर्शरूपगुणैरिगुणं तेज उच्यते ।

शब्दस्पर्शरूपरसैः गुणैरापचतुर्गुणाः ॥ ५ ॥

शब्दस्पर्शरूपरसगन्धैः पञ्चगुणा मही ।

शब्देकगुणमिति । पूर्वपूर्वभूतानाम्मात्रावैव यद्वन्न उक्तोऽह-  
मूलोऽनन्तत्वात् पूर्वपूर्वगुणानुस्यूयैव तस्मिन्निवर्त्यते भवः ॥

तस्मिन्भूतानुस्यूयितुमुक्तत्वात् तत्र चतुर्विधं —

१. वस्तुनिष्ठमिति ।



तेभ्यः समभवत् भूतं लिङ्गं सर्वात्मकं महत् ॥ ६ ॥

तेभ्य इति लिङ्गशरीरं च ज्ञानेन्द्रियाणि पञ्चैवेत्यादिना वक्ष्यमाणं । ननु इन्द्रियाणि अहंकारकार्याणि, प्राणास्तु करणानां सामान्यवृत्तिरिति साह्याः पौराणिकाश्चाहुः । तत्कार्यं भूतकार्यत्वं अत आह—भूतमिति । भूतात्मकं तत्कार्यमित्यर्थः । ‘अनमयं हि सोम्य मनः’ इत्यादिध्रुतेश्चक्षुरादीनां तेजभादिभूतैः उपचयदर्शनात् तेजभादिभूतग्राहकत्वाच्च भौतिकत्वमित्यर्थः । सर्वात्मकमिति । हिरण्यगर्भोपाधिभूतस्य समष्टिलिङ्गशरीरस्य सर्वव्यष्टि-लिङ्गशरीरव्यापित्वात् सर्वात्मकत्वमित्यर्थः ॥

यद्वा बेशेषिकादयस्तु चक्षुरादीन्द्रियाणि भौतिकान्येव ; तानि शरीरेण सह जायन्ते, सहैव नश्यन्ति । न तु शरीरान्तरसंचारिचक्षुरादिकरणसङ्घातरूपं लिङ्गं नाम किञ्चिदस्ति । नत एव तु केवलं शरीरान्तरसंचारीत्याहुः । तन्मतं निराकरोति — सर्वात्मकमिति । क्रमेण प्रतिपद्यमानदेवादिसर्वशरीरेषु प्रविश्य तेषामात्मतया वर्तमानमित्यर्थः । केवलस्य व्यापकस्यात्मनः स्वत उत्क्रान्त्यादीनामसम्भवात्, ‘तमुत्क्रामन्तं प्राणोऽनूत्क्रामति प्राणमनूत्क्रामन्तं सर्वं प्राणा अनूत्क्रामन्ति’ इति श्रुतेश्च, ‘तदापीतेः ससारव्यपदेशादिति’ न्यायाच्च करणसमुदायरूपमात्मन उत्क्रामन्त्याद्युपधिभूतं लिङ्गं शरीरान्तरसंचारीति अङ्गीकर्तव्यमित्यर्थः ॥

अत्रेदमवधेयम् — मायायास्त्रिगुणात्मकत्वात् तत्कार्याणि भूताभ्यवि तादृशान्येव । अत्र भूतानां सात्त्विकाशेभ्यः प्रत्येकं श्रोत्रादीनि पञ्च ज्ञानेन्द्रियाणि जायन्ते । तेभ्यो मिलितेभ्यः पञ्चभ्यो मनोबुद्धयहंकारचिदात्मकमन्तकरणं जायते । तेषामेव राजसाशेभ्यः प्रत्येकं कर्मेन्द्रियाणि वागादीनि पञ्च क्रमेण जायन्ते । तेभ्य एव मिलितेभ्यः प्राणादिपञ्चवृत्तिकाः प्राणो जायते । तत्र चिदाहंकारयोर्मनोबुद्धयोरन्तर्भावेनान्तकरणस्य द्वैविध्ये सति ज्ञानेन्द्रियपञ्चकं,

## सव्याख्यम् ।

कर्मेन्द्रियरश्चकं, वृत्तिमेदेत पञ्च प्राणाः, मृतो बुद्धिश्चेति सप्तदशकं लिङ्गं तेभ्यस्समभवदिति । एवमेव समष्टिलिङ्गशरीरं हिरण्यगर्भोपाधिभूतं गोव्यक्तिवत् गोत्वमिव व्यष्टिलिङ्गेऽनुस्यूतं जायते । इयास्तु विशेष —

कृत्स्नब्रह्माण्डकारणतयाऽनुस्यूतेभ्यः सात्त्विकेभ्यः सूक्ष्मभूतेभ्य एकेकतः समष्टिज्ञानेन्द्रियाणि, समुदितेभ्यस्तेभ्य एव समष्टयन्तःकरणं, एवं राजसेभ्य कर्मेन्द्रियाणि प्राणश्च जायन्ते । समष्टिलिङ्गरभक्त्या तदनुस्यूतेभ्यः कृत्स्नेभ्य सात्त्विकादिभूतेभ्यः व्यष्टिकरणानीति अत एव सगुणब्रह्मोपासकस्य समष्टयपरिच्छिन्नसगुणब्रह्मभावेन परिच्छेद्यमिमाने निवृत्ते व्यष्टिलिङ्गं समष्टि-लिङ्गता प्रतिपद्यते । तत्रश्च हिरण्यगर्भोपाधिलिङ्गमिमानेन हिरण्यगर्भता-प्राप्तिरिति तत्र तत्र भाष्यकारादिभिर्दृश्यमान संगच्छते । अंशकार्यस्य अशिकार्यान्तर्भावादिति ॥ ६ ॥

एवं लिङ्गशरीरवत्तेभ्य एव भूतेभ्य पञ्चीकरणेन स्थूलतामापन्नेभ्य समष्टिव्यष्टिस्थूलशरीरं जातमित्याह —

ततः स्थूलानि भूतानि पञ्च तेभ्यो विराड्भूत् ।  
पञ्चीकृतानि भूतानि स्थूलानीत्युच्यते युधैः ॥ ७ ॥

तत इति । सूक्ष्मेभ्यो भूतेभ्यः स्थूलव्यष्टिवेपेण जाताति स्थूलानि भूतानि । तेभ्यो विराट् स्थूल शरीरं द्विप्रकारमपि अभूदित्यर्थः । अत्रापि भूतेभ्योऽपि विराट् स्थूल शरीरं द्विप्रकारमपि अभूदित्यर्थः । अत्रापि पूर्वोक्तिरप्या द्रष्टव्या । सूक्ष्मभूतेभ्यः भिन्नानि स्थूलानि जातानीति भवेत् वाच्यते — पञ्चीकृतानीति । ताभ्यश्च पञ्चीकृतानि सन्ति स्थूलानीत्यर्थः ॥

पञ्चीकरणप्रकारमाह —

पृथिव्यादीनि भूतानि प्रत्येकं विभजेद्विधा ।  
एकैकं भागमादाय चतुर्धा विभजेत्पुनः ॥ ८ ॥

एकैकं भागमेकस्मिन् भूते संवेशयेत्क्रमात् ।  
ततश्चाकाशभूतस्य भागाः पञ्च भवन्ति हि ॥ ९ ॥

वाय्वादिभागाश्चत्वारो वाय्वादिष्वेवमादिशेत् ।  
पञ्चीकरणमेतत्स्यादित्याहुस्तत्त्ववेदिनः ॥ १० ॥

पृथिव्यादीनीति । एकैकं भूतं द्वेधा विभज्य तदोरेकं चतुर्धा विभज्य चतुरो विभागान् तच्चद्वयतिरिक्तभूतचतुष्टये योजयेत् । ततश्च एकादशोऽर्धमितरभूतानामंशाश्चत्वारोपि मिलित्वाऽर्धमिति एकैकं भूतं पञ्चात्मकं संपद्यत इत्यर्थः । वाय्वादीति । वाय्वादिभागाश्चत्वार आनांशभागोऽर्धं च मिलित्वा आकाशभूतस्य भागाः पञ्चेति पूर्वेण अन्येन योज्यम् । वाय्वादिष्विति । वायुभागोऽर्धं भूतान्तराणां चतुर्णां भागाश्चत्वारस्ततश्च वायो-  
र्भागाः पञ्च भवन्तीत्येवं क्रमेण सर्वत्रातिदिशेदित्यर्थः ॥

अत्र केचिदाचस्पतिमिश्रमतानुसारिणः पञ्चीकरणं यद्यपि संप्रदायसिद्धं तथापि युक्तिविह्वलत्वात्तद्वृत्करणमेवादरणीयं । पञ्चीकरणपक्षे पृथिव्यादिभागानां आकाशवायोः प्रवेशे रूपवत्त्वात्मकत्वाच्च तयोश्चाक्षुषत्वं स्यात् । यथाकाशादि-  
भागानामाधिरूपादितरभागानां च स्वल्पत्वादधिकेत स्वल्पस्याभिभूतत्वात्  
'वेशेष्पात्तु तद्वादस्तद्वाद' इति न्यायेन चाक्षुषत्वाभावः, तर्हि आकाशादौ

## सव्याख्यम् ।

श्रुतिस्वावदापर्वणे 'पृथिवी च पृथिवीमात्रा च' इत्यादिना स्थूलसूक्ष्मभूतकथन-  
प्रस्तावे 'वायुश्च वायुमात्रा चाकाशश्चाकाशमात्रा न' इति तयोरपि स्थूलसूक्ष्मभेदं  
दर्शयति । स्थूलत्वं च पञ्चीकृतत्वमेवान्यस्यासंभवात् । 'पञ्चीकृतानि भूतानि  
स्थूलानीत्युच्यते बुधैः' इत्युक्तत्वाच्च । स्मृतिरपि स्कान्दे ब्रह्मगीतासु पञ्चीकृत्य  
शिवाङ्गयेत्यादिः । न्यायश्च श्रुतौ त्रिवृत्करणोक्तिबलादत्रिवृत्कृतानां स्थूल-  
व्यवहारानर्हत्वं गम्यते ; अन्यथा तदुक्तिर्वैयर्थ्यात् । अतिवृत्तमृतकार्याणा-  
मिन्द्रियादीनामस्तीन्द्रियत्वेन साष्टव्यवहारादर्शनाच्च त्रिवृत्करणमर्थवदिति वक्तव्यम् ।  
एवं पञ्चीकरणाभावे आकाशवायुम्यामपि सप्तव्यवहारादानादिस्थूलव्यवहारो  
न स्यादित्येवं श्रुतिस्मृतिन्यायादिमत् पञ्चीकरणमस्तीकृतव्यम् । त्रिवृत्करणश्रुतिस्तु,  
छान्दोग्ये भूतत्रयसृष्टिश्रुतिः यथा पञ्चभूतोपलक्षणार्था विषदधिकरणन्यायेन,  
तथा त्रिवृत्करणश्रुतिरपि पञ्चीकरणोपलक्षणार्था । चाक्षुषत्वापत्तिस्तु वैशेष्यासु  
तत्राद इति न्यायेन अर्थमयस्त्वादेव परिहृतेति भावः ॥ ८-१० ॥

एवमुपोद्घाततया सृष्टिमभिधाय नित्यमुक्ते आत्मनि अतस्मिन्-  
<sup>१</sup>दुबुद्धित्वेन मायाकार्यत्वेन च तस्य आरोपत्वं चोक्तम् । इदानीं तस्य  
ओङ्कारेणापवादसौकर्याय आरोपितस्य वृत्तस्य त्रिविधकरणार्थं पञ्चीकृते-  
त्पाद्याचार्यपाक्यं व्याचष्टे — पञ्चीकृतानीत्यादिना ।

पञ्चीकृतानि भूतानि तत्कार्यं च <sup>२</sup>विराड्भवेत् ।

स्थूलं शरीरमेतत्सादशरीरस्य चात्मनः ॥ ११ ॥

विराट्शब्दार्थमाह — स्थूलं शरीरमिति । अनेन ध्वष्टिसमष्टि-  
शरीरद्वयमप्युक्तम् । ननु तस्य स्थूलशरीराङ्गीकारे, अस्थूलमिवादि-  
श्रुतिविरोध इत्याशङ्क्य वस्तुतः अशरीरस्य शरीरतन्मात्रमप्यप्यं परम् तस्य  
मुदाहरमाह — अशरीरस्य चेति । नोऽप्यारगे । वस्तुनः पात्रवेऽपि  
शरीरसम्बन्धरहितत्वेत्यर्थः <sup>३</sup> ॥ ११ ॥

ननु इन्द्रियैर्योऽगृह्यरिति मूलमनुपपन्नं । अद्वितीयात्मनि इन्द्रियादि-  
भेदाभावात् । आरोपितस्य तस्य सर्वेऽपि इन्द्रियाणां जडानां स्वतः  
प्रवृत्त्यसंभवः । न चात्माऽमङ्गः तत्प्रवर्तको भवति । अतस्तेषां विषय-  
संबन्धाभावादयोऽपलम्बिर्न संभवतीत्याशङ्क्याह —

अधिदैवतमप्यात्ममधिभूतमिति त्रिधा ।

एकं ब्रह्मविभागेन भ्रमाद्भाति न तत्त्वतः ॥ १२ ॥

अधिदैवतमिति । अधिदैवतमित्यादिषु सप्तम्यर्थेऽव्ययीभावे ।  
देवताषु विद्यमानं दिगादिकमधिदैवतम् । आत्मनि कार्यकरणसंबन्धे शरीरे  
विद्यमानं श्रोत्राद्यध्यात्मम् । भूतेषु विद्यमानं विषयभूतं शब्दादिकमधिभूतम् ।  
'तेभ्यः' संभव इति 'वार्तिके' भूतानामिन्द्रियाणां च 'सृष्टिः' कण्ठरवेणोक्ता ।  
इन्द्रियसृष्ट्युक्त्यैव समष्टीन्द्रियाभिमानिर्चैतन्यानामेव देवतात्वात् तत्सृष्टि-  
रप्यर्थादुक्तेति त्रिविधस्याप्यात्मन्यन्यारोपो दर्शित इति भावः ॥ १२ ॥

एवं सति इन्द्रियैर्योऽपलम्बिरिति वाक्यमुपपन्नं, तेन देवानां इन्द्रिय-  
प्रवर्तकावोपपत्तिरित्याह —

इन्द्रियैरर्थविज्ञानं देवतानुग्रहान्नितेः ।

शब्दादिविषयं ज्ञानं तज्जागरितमुच्यते ॥ १३ ॥

इन्द्रियैरिति । एवं सति देवतानुग्रहान्वितैरिन्द्रियैरर्थविज्ञानं जायते ।  
तत् ज्ञानं जागरितमुच्यते इत्येवं वाक्यभेदेन ज्ञानपदद्वयस्या'न्वयो' द्रष्टव्यः ।  
यद्वा, इन्द्रियजन्यज्ञानम्, अन्यत् शास्त्रानुमानादिजन्यं ज्ञानं च सर्वं जागरितमिति  
ज्ञानपदद्वयस्यापुनरुक्तिः । अतोपलम्बिरित्युक्ते तुरीये गतः, अतः अर्थेति ।  
विषयोपलम्बिरित्यर्थः । सुषुप्ते अज्ञानस्थं विषयस्योपलम्बेरर्थपदैः शब्दादिपदत्वेन  
व्याख्यातं शब्दादिविषयमित्यनेन । तथापि स्वप्ने बोधनारूपशब्दाद्ययोऽपलम्बे-

## सध्याख्यम् ।

स्वत्वात् अतिव्याप्तिवारणाय इन्द्रियैरित्युक्तम् । न च तत्रापि इन्द्रियाणि  
इत्यन्ते इति वाच्यं तेषां वासना<sup>१</sup>रूपत्वात् । न च वासनारूपैरपि तैरर्थो-  
पलब्धिस्तत्रास्तीति वाच्यम् — वासनारूपाणां तेषामर्थानामिवाविषयत्वेन<sup>२</sup>  
साक्षिणा<sup>३</sup> भास्यमानत्वमेव न उपलब्धौ कारणत्वं । तत्प्रतीतिस्तु आप्रत्काले  
करणत्वप्रतीतेः तद्व्यापनमात्रं देवतानुग्रहाभावेन मुख्यकरणत्वाभावादित्याशयेन  
देवतानुग्रहान्वितैरित्युक्तम् ॥

नचैवमपि मनः करणं तत्रास्तीति वाच्यं तस्येन्द्रियत्वाभावात्  
'मनस्सर्वेन्द्रियाणि च' इत्यादिश्रुतौ इन्द्रियेभ्यः पृथग्गणनात् । अत एव  
श्रुतेरिन्द्रियत्वाभावनिश्चयात् 'मनस्त्वग्रानीन्द्रियमि' इत्यत्र विजातीयैर्नैव संख्या-  
पूर्णं कार्यं । यजमानपञ्चमा इडां 'प्राश्येत्तानुद्विजापि विजातीयेन यजमानेन  
संख्यापूर्णदर्शनात् । 'सजातीयैर्नैव संख्यापूर्णन्यायस्तु गुडां प्रविष्टावित्यधि-  
करणसिद्धसन्देहस्थल एव, न तु मानान्तरेण विजानीयत्वनिश्चयस्थलेऽपीति  
भावः । स्वप्ने मनस अपोऽलम्बि प्रत्युपादानत्वेन करणत्वाभावाच्च न  
तदादायातिश्यातिरिति ॥

न चैवमपि समाधिमुख्योत्थम्यातिः । तत्रेन्द्रियरूपलब्ध्याभावात्  
तयोर्जागरणत्वादिति वाच्यं, मुख्याः 'मुख्येऽर्थसम्पत्तिः परिशेषा'दिति  
न्यायेनाजागरणत्वात्, समाधेस्तु रीयावस्थात्वेन अजागरणव्यापेति ॥ १३ ॥

इदानीमध्यात्मादिविभागं सुखप्रतिपत्त्यर्थं विविच्य दर्शयति — क्षेत्र-  
मित्यादिना ईश्वरोऽत्माधिदैवतमित्यन्तेन ।

श्रोतमध्यात्ममित्युक्तं ध्योतव्यं<sup>१</sup> शब्दलघुणम् ।

अधिभूतं तदित्युक्तं दिशस्तत्ताधिदैवतम् ॥ १४ ॥

१. माय ।

३. भास्यत्वादेव ।

२. शिष्य विषयत्वेन ।

४. मध्यगतौत्तर ।

अत्राधिभूतमिति तत्तदिन्द्रियविषय उच्यते । शब्दस्वरूपं श्रोत्रेन्द्रियस्य विषय इत्यर्थः । एवं सर्वत्र योज्यम् ।

दिश इति । दिशः श्रेष्ठं भूत्वा कर्णौ प्राविशन्नित्यादिश्रुत्या दिगादीनामधिष्ठातृदेवतात्वावगमोत्तेषु तथात्वमङ्गीकार्यमित्यर्थः एतेन जीवाधिष्ठितानामेवेन्द्रियाणां प्रवृत्त्युपपत्तेस्तदधिष्ठात्पो देवता न सन्तीति वदन्तो वैशेषिकादयो निरस्ताः । श्रुतिविरोधादसंगस्य जीवस्याधिष्ठातृत्वानुपपत्तेः । यद्यपि श्रुतौ अग्निर्वाभूत्वा मुखं प्राविशदित्यादिना वागग्न्यादिक्रमेणाध्यात्मादिविभाग उक्तः तथापि तदुत्पादकतद्प्राह्यभूतक्रमेण तत्रापि ज्ञानेन्द्रियपूर्वकत्वात् क्रमेन्द्रियप्रवृत्तेः तदुत्पादकप्राह्यभूतक्रमेणाध्यात्मादिक्रम इदोक्तः ॥ १४ ॥

स्वगध्यात्ममिति प्रोक्तं स्पष्टव्यं स्पर्शलक्षणम् ।

अधिभूतं तदित्युक्तं वायुस्तत्ताधिदैवतम् ॥ १५ ॥

वायुरिति । यद्यपि 'ओषधिबनस्पतयो लोमानि भूत्वा स्वर्चं प्राविशन्निति' श्रुतौ ओषधिबनस्पतीनां त्वदेवतात्वमुक्तम् । तथापि तेषां देवतात्वाप्रसिद्धेस्तेषामधिष्ठाता वायुरेव ओषध्यादिशब्देनोक्त इति मत्वा इह वायुरित्युक्तम् । वृक्षाणां वायव्यत्वं च श्रुत्यादिप्रसिद्धमिति भावः ॥

चक्षुरध्यात्ममित्युक्तं द्रष्टव्यं रूपलक्षणम् ।

अधिभूतं तदित्युक्तमादित्योऽत्राधिदैवतम् ॥ १६ ॥

जिह्वाध्यात्मं तथाऽऽस्वाद्यमधिभूतं रसात्मकम् ।

वरुणो देवता तत्र जिह्वायामधिदैवतम् ॥ १७ ॥

जिह्वेति । रसात्मकमस्वाद्यमधिभूतमित्यन्वयः । वरुणो वा तं गृह्णातीत्यादौ व्याधिविज्ञेये वरुणशब्दप्रयोगात् तद्व्यावृत्त्यर्थं देवतारूपो वरुणो-

ऽधिदेवतमित्युक्तम् । - वरुणस्याधिष्ठातृत्वात् रसस्य चावात्मकत्वात् 'शन्नो  
मित्रदशं वरुणः' इत्यत्र 'देवतानुगतस्य गणनाच्च तत्र देवतेति भावः ॥

प्राणमध्यात्ममित्युक्तं घ्रातव्यं गन्धलक्षणम् ।

अधिभूतं तदित्युक्तं <sup>२</sup> पृथिव्यन्नाधिदेवतम् ॥ १८ ॥

प्राणेन्द्रियस्य पार्थिवत्वात् पृथिव्यभिमानिदेवतायास्तत्र देवतात्वमुचित-  
मिति पृथिव्यन्नाधिदेवतमित्युक्तम् । यद्वा 'दिग्गतात्कंप्रचेतोच्चीति'  
संप्रदायलोके आंश्चनोर्घ्राणाधिदेवतात्वोक्तेः, वटवामृतसूर्यपत्नीनासिकाभ्यां  
निर्गतत्वेन पुराणप्रसिद्धेश्च तयोरेयाधिदेवतत्वौचित्याच्च इह पृथिवीशब्देन  
तावेवोक्तौ । अपूतो वा इमी मनुष्यवरावित्यत्र तयोर्मनुष्यत्वात् पृथिवीसम्यन्ध-  
श्रवणात् । यद्यपि 'वायुः प्राणो भूत्वा नासिके प्राविश' इत्यत्र वायो-  
देवतात्वमुक्तं तथापि नासिकासंचारिणासरूपवायोर्गन्धमहणसहकारित्वमात्रेण  
तथोक्तम् । वस्तुतस्तु तत्र वायुशब्देन तत्सहचारी पूर्वोक्तदेवतेव प्राप्तेति  
न विरोधः ॥ १८ ॥

धेशेन्द्रिकादयः — कर्मेन्द्रियाणि न सन्त्येव हस्ताद्यपष्टिनामनि  
प्रपतोत्यक्षौ ततः एव हस्तादी व्यापारोत्पत्तिसंभवादित्याहुः । तदयुक्तं,  
अग्निर्वाग्भूवेत्यादभुतिविरोधात् । कुणित्वादिप्रापककर्मप्रतिबद्धेन्द्रियाभावे  
कुणित्वं गुत्वाद्यसंभवापत्तेः । अन्यथा तत्तत्रोक्तं हस्तान्द्रियमनसस्योपादेय  
ज्ञानोत्पत्तिसंभवेन ज्ञानेन्द्रियानामप्यभासप्रसङ्गाच्चेत्यभिप्रेत्य कर्मेन्द्रियैर्लूकं  
विभागमाह चागित्यादिना ।

वागध्यात्ममिति श्रोतं यत्कथ्य शुब्दलक्षणम् ।

अधिभूतं तदित्युक्तमपि स्वज्ञाविद्भवतम् ॥ १९ ॥

वागादयश्च यथाकर्म राजसात्तत्ताविभूतस्य संजीवि मोदयन् ॥ १९ ॥



हस्तावध्यात्ममित्युक्तमादातव्यं च यद्भवेत् ।

अधिभूतं तदित्युक्तमिन्द्रस्तत्राधिदैवतम् ॥ २० ॥

इन्द्र इति । 'इन्द्रो मे बले श्रितः' इति श्रुत्या इन्द्रस्य बलाधिष्ठा-  
तृत्वाद्वत्स्य बाहोर्वैलमिति श्रुत्या बाह्वर्धर्मश्चादिन्द्रो हस्ताधिदैवतमित्यर्थः ॥

पादावध्यात्ममित्युक्तं मन्तव्यं तत्र यद् भवेत् ।

अधिभूतं तदित्युक्तं विष्णुस्तत्राधिदैवतम् ॥ २१ ॥

विष्णोर्विक्रमगादिकर्तृत्वाद्विक्रमणहेतुपादाधिष्ठातृत्वं तस्योचितमित्यर्थः ॥

पापुर्निद्रयमध्यात्मं विसर्गस्तत्र यो भवेत् ।

अधिभूतं तदित्युक्तं सृष्ट्युस्तत्राधिदैवतम् ॥ २२ ॥

उपस्थेन्द्रियमध्यात्मं स्याद्यानन्दस्य कारणम् ।

अधिभूतं तदित्युक्तमधिदैवं प्रजापतिः ॥ २३ ॥

प्रजापतिरिति । यद्यपि 'आपो रेतो भूत्वा शिर्षं प्राविशन्ति' इति  
श्रुतावपि देवतात्वमुक्तम् ; तथाप्यन्नापशब्देन तदुपलक्षितपञ्चभूतोपाधिकः  
प्रजापतिरेवोक्त इति भावः ॥ २२-२३ ॥

मन्तव्यशब्दव्यादिकं सर्वं यद्यपि ध्योतव्यादिरूपमेव तथापि मन्तव्यत्वादि-  
रूपेण ध्योतव्याद्यपेक्षया मेदमङ्गीकृत्य तेषां मनआदिविषयत्वमाह मन्तव्य-  
मित्यादिना —

मनोऽध्यात्ममित्रि श्रोतं मन्तव्यं तत्र यद्भवेत् ॥ २४ ॥

अधिभूतं तदित्युक्तं चन्द्रस्तत्राधिदैवतम् ॥ २५ ॥

बुद्धिरध्यात्ममित्युक्तं बोद्धव्यं तत्र यद्भवेत् ।

अधिभूतं तदित्युक्तं अधिदैवं बृहस्पतिः ॥ २६ ॥

## सध्याख्यम् ।

बृहत्सात्यादीनां तु बुद्ध्यादिदेवतात्वमागमादवगन्तव्यम् । इतरेषां तु  
'अग्निर्वाग्भूत्वा' इत्यादिश्रुतौ तथैवं स्पष्टमिति ॥ २४-२५ ॥

अहङ्कारस्तथाध्यात्ममहंकार्तव्यमेव च ।

अधिभूतं तदित्युक्तं रुद्रस्तत्ताधिदैवतम् ॥ २६ ॥

चित्तमध्यात्ममित्युक्तं चैतव्यं तत्र यद्भवेत् ।

अधिभूतं तदित्युक्तं क्षेत्रज्ञोऽज्ञाधिदैवतम् ॥ २७ ॥

तमोऽध्यात्ममिति प्रोक्तं विकारस्तस्य यो भवेत् ।

अधिभूतं तदित्युक्तमीशोऽज्ञाधिदैवतम् ॥ २८ ॥

क्षेत्रज्ञः साक्षी ; ईश्वरस्तु मायाप्रकर्तकः जगत्कारणमिति मेदः ॥

एकमध्यात्मादिविभागं प्रदर्श्य इन्द्रियैर्योऽपलब्धिर्जागरितमिति वाक्ये  
इन्द्रियप्रवृत्तं कारणोपलक्षणार्थमित्यभिप्रेत्य वदन् वाक्यार्थमुपसंहरति—

वाद्यान्तःकरणैरेवं देवतानुग्रहान्वितैः ।

सं सं च विषयं ज्ञानं तज्जागरितमुच्यते ॥ २९ ॥

वाद्येति । अतः ज्ञानमिति कर्मेन्द्रियध्यापाराणामुपलक्षणं, अन्यथा  
कर्मेन्द्रियस्यासंप्रदायात् स्वरूपनिरूपणविषयं स्यादिति ॥ २९ ॥

तदुभयाभिमानोभयशब्दार्थं वदन् तद्व्याख्यानम्—

येषां जागरितावस्था शरीरं करणाश्रयम् ।

यस्तपोरमिमानी स्याद्विद्य इत्यभिधीयते ॥ ३० ॥

येषामिति । विद्यस्य स्थूलसूक्ष्मकारणशरीररूपमिमानीत्वात् सूक्ष्म-  
शरीरं प्रवृत्त्याप शरीरं करणाश्रयमित्युक्तं । अत एव तत्तद्विदितकारणशरीरं अपि

तमोऽध्यात्ममित्यत्रोक्तम् । अन्यथा जागरावसोक्तिप्रस्तावे तस्यानवसरप्रसङ्गात् ।  
तच्चेह शरीरप्रज्ञेन गृहीतमिति बोध्यम् ॥ ३० ॥

ननु 'तत्कार्यं च विराड्भवे' इत्यत्र समष्टिव्यष्टिशरीरयोः मिधानात्  
समष्टौ च वैश्वानरसन्दितात्प वैराजस्याभिमानित्वात् कथं व्यष्टयभिमानिनो  
विश्वस्य तदुभयाभिमानित्वमित्यत आह—

विश्वं वैराजरूपेण पश्येद्भेदनिवृत्तये ।

निश्चयमिति । वैराजस्य रूपमिव रूपं यस्य सः तथा । भावप्रधानो  
निर्देशः, वैराजरूपत्वेनेत्यर्थः । वैराजं विश्वात्मात्वेन पश्येदित्यर्थः । हिरण्य-  
गर्भरूपेण चिन्तयेदित्यादावप्येवमेवार्थः । यथाश्रुते विश्वस्य वैराजान्तर्भावे  
विश्वस्य प्राधान्यं न स्यात् । तथा च सति प्रत्यगात्मबोधनं न भवेत् ।  
वैराजादीनामीश्वरावस्याभेदत्वेन प्रत्यगात्मावस्याभेदत्वाभावात् । तथा सति  
'अकारमात्रं विश्वः स्यात्' 'अकारं पुरुषं विश्वमुक्तारं प्रविष्टापयेत्' इत्यादि-  
वक्ष्यमाणा निश्वादिप्रधानव्यपदेशाः विरुद्धेरिति । एतदुक्तं भवति —  
एकस्यैव चैतन्यस्य समष्टिव्यष्टयभिमानभेदेन भेदात्, जीवानामपि 'सर्वे  
जीवाः सर्वमपाः' इति श्रुत्या अपरिच्छेदात् परिच्छिन्नव्यष्टयभिमानकृतः  
परिच्छेदभ्रमः । तत्र समष्टिव्यष्टयोः स्थूलत्वसाम्येनाभेदे चिन्तिते <sup>१</sup> परिच्छेदाभि-  
माननिवृत्त्या परिच्छेदभ्रमनिवृत्तौ तदभिमानिनोरपि विश्ववैराजयोरभेददर्शनं  
स्यादिति ॥

'एतत्रयमकारः' इत्यादिनोक्तम् पादानां मात्राणां चाभेदे  
श्रीतक्रममनुसृत्यैव, 'अकारमात्रं विश्वः स्यात्' इत्यादिना वक्ष्यामीत्यभि-  
संधाय अपञ्चीकृतेत्यादिनोक्तं द्वितीयपादं व्याज्ज्ञे ज्ञानेन्द्रियाणीत्यादिना-

ज्ञानेन्द्रियाणि पञ्चैव पञ्च कर्मेन्द्रियाणि च <sup>२</sup> ॥ ३१ ॥

## सव्याख्यम् ।

श्रोत्रं त्वङ् नयनं <sup>१</sup> घ्राणं जिह्वा धीन्द्रियपञ्चकम् ।  
वाक्पाणिपादपायूपस्थाः कर्मेन्द्रियपञ्चकम् ॥ ३२ ॥

मनो बुद्धिरहङ्कारश्चित्तं चेतश्चतुष्टयम् ।  
सङ्कल्पाख्यं मनोरूपं बुद्धिर्निश्चयरूपिणी ॥ ३३ ॥

अभिमानात्मकस्तद्वदहङ्कारः प्रकीर्तितः ।  
अनुसन्धानरूपं च चित्तमित्यभिधीयते ॥ ३४ ॥

सङ्कल्पाख्यमिति । सङ्कल्पवृत्तिरूपेण परिणतमन्तःकरणं मनः  
इत्यर्थः । निश्चयादयवृत्तिपरिणतं च बुद्धिः । अभिमानवृत्तिपरिणतमन्तः-  
करणं अहङ्कारः । पूर्वोत्तरानुसन्धानरूपवृत्तिमच्चित्तमित्यर्थः ॥

मनो बुद्धिरहङ्कारश्चित्तं चेति चतुष्टयम् ।  
सशयो निश्चयो गर्वः स्मरणं विषया इमे ॥

इत्यभियुक्तोक्तेः । तल्ल गर्वोऽभिमानः, स्मरणमनुसन्धानं, विषयाः साध्या  
वृत्तय इत्यर्थः ॥ ३४ ॥

प्राणोऽपानस्तथा व्यान उदानाख्यस्तथैव च ।  
समानश्चेति पञ्चैताः कीर्तिताः प्राणवृत्तयः ॥ ३५ ॥

सं वाय्वग्न्यम्युक्षितयो भूतग्रक्ष्माणि पञ्च च ।  
अविद्याकामकर्माणि लिङ्गं पुण्यष्टकं विदुः ॥ ३६ ॥

पुण्यष्टकमिति । एकैकं पञ्चरूपैरेका पुरी, मनआदिचतुष्टयमेका  
पुरी, कामादिकं प्रत्येकैरेका पुरीति पुण्यष्टकं । एतच्च ज्ञानेन्द्रियादिपञ्चकं  
जीवस्य भोगसाधनत्वात् तदुपाधित्वेन तदवस्थानप्रदेशत्वाच्च पुरीव राशः  
पुरीत्यर्थः ॥

‘ज्ञानेन्द्रियाणि खलु पञ्च तथापराणि

कर्मेन्द्रियाणि मनआदिचतुष्टयं च ।

प्राणादिश्च तमधो त्रियदादिकं च

कामश्च कर्म च तमः पुनरष्टमी १: १ ॥

इत्यभिपुक्तोक्तेरिति । तत्र वार्तिके अभिपुक्तलोके ‘च’ अविद्यातमश्चन्द्रो पूर्वपूर्वभ्रमजन्यवातनारूपाविद्यापरौ । मूलाविद्यायाः कारणशरीरत्वेन सूक्ष्म-शरीरान्तर्भावसंभवात् । पूर्वपूर्वभ्रमजन्यवातनायामप्यविद्याशब्दः प्रयुक्तो वाचस्पतिमिश्रैः ‘अनिर्वाच्याविद्याद्वितयसचित्रस्या’ इत्यतः । यद्यपि —

पञ्चप्राणमनोबुद्धिदशेन्द्रियसमन्वितम् ।

अपञ्चीकृतभूतोऽयं सूक्ष्माङ्गं भोगसाधनम् ॥

इति प्राणादिसप्तदशकमेव लिङ्गशरीरमिति आत्मबोधादावुक्तम् । अतः च कामकर्मादीनामपि लिङ्गशरीरान्तर्भाव उच्यते ‘एतत्सूक्ष्मशरीरं स्यादिति’ तथाप्यात्मबोधादि लोकेषूपलक्षणपरत्वेन कामकर्मादीनामपि प्रदणं स्वीकर्तव्यम् । अन्यथा तेषां शरीरत्वेऽपि अन्तर्भावभावेन शरीरत्रयापलापेऽपि तदपलाप-भावप्रसंगात् । तथा च स्थूलप्रपञ्चसर्वोऽपि स्थूलशरीरं, सूक्ष्मप्रपञ्चः सर्वोऽपि सूक्ष्मशरीरं, मूलप्रकृतिः कारणशरीरमिति, शरीरत्रयापलापे सर्वप्रपञ्चापलाप-सिद्धिरिति दृष्टव्यम् ॥ ३६ ॥

एतत्सूक्ष्मशरीरं स्यात् मायिकं प्रत्यगात्मनः ।

एतत्पुण्यं । तस्य निरसनयोग्यतां दर्शयितुं मायिकं इति विशेषणम् ।

एवं <sup>१</sup>सूक्ष्मशरीरं निरूप्य तस्य यस्यामवस्थायां भोगसाधनत्वं तामवस्थां दर्शयति —

करणोपरमे जायत्संस्कारोत्थप्रबोधरत् ॥ ३७ ॥

ग्राह्यग्राहकरूपेण स्फुरण स्वप्न उच्यते ।

करणोपरम इति । करणानां चक्षुरादीनां उपरमे सति जामदनुम-  
जन्यसंस्कारोत्थान्त करणवृत्तिरूपप्रबोधयुक्तं यद्ग्राह्यग्राहकरूपेण स्फुरणं  
चैतन्यमस्ति तद्विषयभूतरथमजादिः तद्विषयकान्तःकरणवृत्तिश्चेति द्वयं स्वप्न  
इत्यर्थः । मूले 'जागरितसंस्कारजः प्रत्ययस्मविषयः स्वप्नः' इत्युक्तत्वात्तरनु-  
सारेणैवं व्याख्यातम् । अन्यथा चैतन्यस्य स्वप्नावस्थान्तर्भावे तस्याप्यपलापपत्तेः ॥

एवं शरीरमवस्थां चोक्त्वा तदभिमानिनं दर्शयति —

अभिमानी तयोरेवस्तु तेजसः परिकीर्तितः ॥ ३८ ॥

अभिमानीति । तयोः स्वप्नसूक्ष्मशरीरयोः । तेजस इति । तेजसि  
वासनायामभिमानित्वेन निर्वृत्तो भवतीति तेजस इत्यर्थः ॥ ३८ ॥

हिरण्यगर्भरूपेण तेजसं चिन्तयेद्वबुधः ।

अत्र हिरण्यगर्भशब्देन समष्टिसूक्ष्मशरीराभिमानी सूत्रात्मोच्यते ।  
यथा व्यष्टिभूतपत्रपुष्पशाखादिकं समष्टिभूतवृक्षरूपेण पश्यति एको वृक्ष इति,  
तथा व्यष्टिभूतसूक्ष्मशरीराभिमानिनं आत्मानं व्यष्टिसूक्ष्मशरीराभिमानं हित्वा  
समष्टिसूक्ष्मशरीराभिमानित्वेन ध्यायेदित्यर्थः ॥

एवं सूक्ष्मशरीरं स्वप्नावस्थां तदभिमानिनं चोक्त्वा तदर्थमुक्त्वा मकारार्थं  
यक्तुं कारणशरीरं तस्य भोगसरादिकामवस्थां तदभिमानिनं च दर्शयति —

चैतन्याभासं सुचितं शरीरद्वयकारणम् ॥ ३९ ॥

आत्माज्ञानं तदव्यक्तमव्याकृतमितीर्यते ।

चैतन्येति । केवलाज्ञानस्य शरीरद्वयकारणत्वासंभवाच्चैतन्याभास-  
सुचितमित्युक्तम् । चैतन्यप्रतिबिम्बसद्वितमित्यर्थः । अत्र यदित्यध्याहारः ।  
यच्छरीरद्वयकारणमज्ञानमस्ति तदव्यक्तमव्याकृतमितीर्यते इति संबन्धः ॥

ननु शरीरद्वयकारणत्वे तस्यार्थक्रियाकारित्वेन सत्तावश्यभावात्तत्कार्य-  
शरीरद्वयस्यापि सत्तासम्भावत्तदपलापो न सम्भवतीत्याशंक्य नार्थक्रियाकारित्वमेव  
सत्त्वं किं तु अवाध्यत्वं, तच्चाविष्टानतत्त्वज्ञानवाध्यत्वादज्ञानस्य नास्तीत्यभि-  
प्रायेणाह —

न सत्तासञ्ज सदसद्विज्ञामिन्नं न चात्मनः ॥ ४० ॥

न सदिति । तर्हि शशशृङ्गादिवदसदेव स्यादित्याशंक्याह —  
नासदिति । अशोऽहमस्मीत्यपरोक्षतया प्रतीयमानत्वात् नाल्पन्तर्मसदित्यर्थः ।  
न च सत्त्वनिषेधेऽमर्त्य असत्त्वनिषेधे सत्त्वं वा वक्तव्यं । परस्परविरुद्धयोरन्यतर-  
निषेधेऽभ्यतरावश्यंभावादिति वाच्यं ; परमते घटाल्पन्ताभावे घटतदल्पन्ता-  
भावयोरभाववत् सत्त्वासत्त्वयोरप्यभावोपपत्तिरिति भावः । तर्हि केवलसद-  
सद्रूपत्वाभावेऽपि तदुभयरूपत्वं स्यादित्याशंक्याह —

न सदसदिति । एकस्यैकदेव सदसद्रूपत्वस्य विरुद्धत्वादित्यर्थः ।  
ननु तदज्ञानमात्मनः सत्ताशास्त्रिन्नं न वा ? भिन्नत्वे अद्वैतहानिः । अभिन्नत्वे  
वाप्याज्ञानाभिन्नत्वेनात्मनोऽपि वाध्यत्वापत्तिरित्यत आह — मिन्नामिन्नमिति ।  
मिन्नत्वाभिन्नत्वयोः परस्परविरुद्धयोरपि भावः पूर्ववदेव द्रष्टव्यः । यद्यपि  
न भिन्नं नाभिन्नं नापि मिन्नामिन्नं कुतश्चिदित्यस्य सतोऽसतः प्रत्येकं मिन्नित्यस्य  
च प्रतियोगित्वमुच्यत इति आनन्दगिरिणे व्याख्यातम् । तथापि वार्तिके  
आत्मन एव कण्ठरवेण मेदादिप्रतियोगित्वमुक्तमिति एवं व्याख्यातम् ॥ ४० ॥

ननु सत्त्वादिना निर्वक्तुमशक्यत्वेऽपि सभागत्वादिना निर्वक्तुं शक्यत  
एवेत्याशंक्य सभागत्वं नाम सावयवत्वं । तच्चावयवरूपकारणसमवेतत्वं ।  
तच्चाज्ञानस्यानादित्वेन नास्तीत्याह —

न सभागं न निर्भागं न चाप्युभयरूपकम् ।

अज्ञातमेकत्वविज्ञानहेयं मिथ्यात्वकारणात् ॥ ४१ ॥

न सभागमिति । तर्हि निर्माण भविष्यतीत्याशंक्य तद्भागभूताना-  
मशभूताना पृथिव्यादीना विद्यमानत्वाच्च निर्माणमित्याह — न निर्माणमिति ।  
अतः एव नोभयरूपत्वमित्याह — न चापीति ॥

ननु सर्वात्मना, निर्वाक्यमशक्यत्वे तत्स्वरूपाधिगतिरेव न स्यात् ।  
लक्षणाभावे उदयाधिगतेरसम्भवादित्याशंक्य सत्त्वादिना निर्वचताभावेऽपि  
आत्मज्ञानापनोद्यत्वादिरूपेण निर्वचनं संभवतीत्याह—ब्रह्मेति । ब्रह्मात्मैकत्व-  
विषयकाज्ञानस्यैवानर्थहेतुत्वात्तद्विषयकज्ञानमेव तन्निवर्तकमित्यर्थः । हेयमिति ।  
नाशमित्यर्थः । ननु अन्यज्ञानेन अन्यस्य नाश कथमित्याशंक्य मिथ्याभावात्  
तदधिष्ठानतत्त्वज्ञानेन तदज्ञानस्य निवृत्तिः संभवतीत्याह—मिथ्यारवेति ॥

एवं कारणशरीरस्य स्वरूपं निरूप्यावस्था निरूपयति —

ज्ञानानामुपसंहारो बुद्धेः कारणतास्थितिः ।  
चतुर्वीजे षट्समेव सुषुप्तिरभिधीयते ॥ ४२ ॥

ज्ञानानामिति । अत्र ज्ञानानामिति बहुवचनात् स्थूलसूक्ष्मार्थ-  
विषयकत्वात् जाग्रदवस्थासंज्ञाभिना सर्वेषां ज्ञानानामभावो विवक्षितः ।  
तर्हि वृत्तीनामभावे बुद्धेरप्यभाव स्यादित्याशङ्क्याह — बुद्धेरिति । कारण-  
तास्थितिरिति । कारणानामना ज्ञानानामना स्थितिरवस्थानं । पुनर्बुद्धपुत्पादन-  
योग्यासनामना अवस्थानमित्यर्थः । उपरत<sup>१</sup> वृत्तिरनया बुद्धेः कारणानामनाव-  
स्थितिः सुषुप्तिरभिधीयत इत्यर्थः । ज्ञानानामुपसंहारो मुक्तापीति बुद्धे  
कारणतास्थितिरियुक्तम् । तावद्युक्ते जाग्रदशायामतिव्याप्तिः, कार्यदशायामपि  
कार्यस्य कारणरूपेणानुत्पानात् अत उक्तम् — ज्ञानानामुपसंहार इति ।  
तत्त्वानुरूपं दृष्टा तमाह— वृत्तेति ॥ ४२ ॥

अभिमानो तयोर्व्यस्तु प्राज्ञ इत्यभिधीयते ।



जगत्कारणरूपेण प्राज्ञात्मानं विचिन्तयेत् ॥ ४३ ॥

तयोः कारणशरीरसुपुल्लवस्वयोः । जगदिति । व्यष्टिकारणशरीराभि-  
मानिनं प्राज्ञात्मानं समष्टिभायावच्छिन्नैश्वरात्मना चिन्तयेदित्यर्थः ॥ ४३ ॥

ननु विश्वतैजसादीनां बहूनामङ्गीकारे चिदात्मकमेकं तत्त्वमित्यद्वैत-  
हानिः स्यादित्याशङ्क्य तेषां भेदस्य तत्तदुपाधिकृतत्वात् स्वतश्चिदात्मनो न  
भेद इत्याह —

विश्वतैजससौप्तविराद्वृत्ताक्षरात्मभिः ।

विभिन्नमिव <sup>१</sup>संमोहादेकं तत्त्वं चिदात्मकम् ॥ ४४ ॥

विश्वेति । अक्षरात्मभिरिति तृतीया इत्यभावे । चिदात्मकमेकमेव  
तत्त्वं विश्वादिरूपेण विभिन्नमिव भासत इति शेषः । तत्र हेतुमाह —  
संमोहादिति । चिदात्मकमेकं तत्त्वमित्यज्ञानादित्यर्थः ॥ ४४ ॥

तादृशं ज्ञानं कथं भवतीत्याशङ्क्य तादृशज्ञानार्थं प्रपञ्चापलापप्रकारं  
दर्शयति विश्वादिकेत्यादिना ।

तत्र प्रथमं विश्वादीनां त्रयाणां वीराजादीनां त्रयाणां च भेदाभाव-  
सिद्धयर्थं ऐक्यचिन्तनं दर्शयति —

विश्वादिकं तत्त्वं यस्माद्वीराजादित्रयात्मकम् ।

एकत्वेनैव संपश्येदन्याभावप्रसिद्धये ॥ ४५ ॥

विश्वेति । यस्मादेवं संपश्येत्तस्मादात्मानमद्वयं पश्येदित्युत्तरेण  
संबन्धः । <sup>२</sup> तथा भेदचिन्तनेऽभेद एव भवतीत्यर्थः । तत्र प्रथमेनादिशब्देन  
तैजसप्राज्ञयोर्मिश्रणं द्वितीयेनादिशब्देन सूत्राक्षरात्मनोर्मिहणं । एकत्वेनेति ।  
पपा व्यष्टिपक्षपुष्पफलशाखादिकमेको वृक्ष इति एकत्वेन पश्यति तथा

संख्यास्थम् ।

व्यष्टिविधादीन् समष्टिवैरावात्मना पश्येदित्यर्थः । अन्याभावेति । अन्यत्वा-  
भावसिद्धये इत्यर्थः ॥ ४५ ॥

तथा च त्रयः परिशिष्टा भवन्ति । तेषां त्रयाणामपि विश्वमिति विलापनं  
वक्तुं अकारादिशब्दस्याप्यपलपसिध्यै, शब्दार्थयोरेकं दर्शयति —

ओंकारमात्रमखिलं विश्वप्राज्ञादिलक्षणम् ।

वाच्यवाचकताभेदाद्भेदेनानुपलब्धतः ॥ ४६ ॥

ओंकार इति । विश्वप्राज्ञादिलक्षणमखिलमर्थजातं सर्वशब्दात्मक-  
प्रणवमात्रं अकारोकारमकारमात्रं तत्र च सूक्ष्मप्रपञ्चवाचकसर्वशब्दात्मकत्व-  
मकारस्य, सूक्ष्मप्रपञ्चवाचकसर्वशब्दात्मकत्वमुच्चारणस्य, कारणवाचकमर्व-  
शब्दात्मकत्वमकारस्य च द्रष्टव्यम् । एतत्सर्वं माण्डूक्यमाध्यादौ द्रष्ट-  
मुक्तम् । सर्वशब्दात्मकत्वं च प्रणवस्य तथा शंकुनेत्यादि छान्दोग्योपनिषदि  
स्पष्टमुक्तम् । तत् हेतुमाह — वाच्यवाचकत्वेति । भवितुमर्थात् निर्देशः ।  
वाच्यवाचकताभेदादित्यर्थः । वाच्यवाचकताभेदे हेतुमाह — भेदेनेति । वाच्याद्भेदेन  
वाचकस्य, वाचकाद्भेदेन वाच्यस्यानुपलब्धेरित्यर्थः । वाच्यवाचकताभेदो  
माण्डूक्योपनिषद्वाच्यो मन्वन्तुरुपि इति नेह प्रपञ्च्यते ॥ ४६ ॥

एवं मामागत्य प्रणववर्णयोरेकमुक्तं वा इदानीं विशिष्य प्रणववाचकता  
तदर्पणां चाभेदं दर्शयति —

अकारमात्रं विश्वः स्यादुकारस्तैजसः रभूतः ।

प्राज्ञो मकार इत्येवं परिपश्येत्क्रमेण तु ॥ ४७ ॥

अकारमात्रमिति ॥ ४७ ॥

एवं समाधिस्तालपूर्वकमुक्त्वा समापेरज्यवहितपूर्वकात्कर्तव्यं प्रवि-

छापनप्रकारमाह —

समाधिकालात्प्रागेवं विचिन्त्यातिप्रयत्नतः ।

स्थूलसूक्ष्मकमात्सरं चिदात्मनि विलापयेत् ॥ ४८ ॥

समाधीति । विश्ववैराजाद्यभेददृष्टीनां प्रणवावयवतदभाभेददृष्टीनां

चासुलभावादतिप्रयत्नत इत्युक्तम् ॥ ४८ ॥

स्थूलादिकमेव सर्वं चिदात्मनि विगपयेदिति संक्षेपेणोक्तं विलापन-

प्रकारं विशिष्य दर्शयति —

अकारं पुरुषं विश्वपुकारे प्रविलापयेत् ।

उकारं तैजसं सूक्ष्मं मकारे प्रविलापयेत् ॥ ४९ ॥

मकारं कारणं प्राज्ञं चिदात्मनि विलापयेत् ।

अकारमिति । उकारे प्रविलापयेदिति । अकार उकार एवेत्येवं-

प्रकारेणेत्यर्थः । मकारे प्रविलापयेदिति । उकारो मकार एवेति

प्रकारेणेत्यर्थः । प्राज्ञं चिदात्मनि विलापयेदिति । मकारोऽहमेवेत्येवं-

प्रकारेणेत्यर्थः । एवं च मकार ओकार एव । ओकारोऽहमेवेति, पाठान्तरं

वार्तिकाननुगुणमेवेति वेदितव्यम् । तादृशपाठस्य सर्वोपनिषद्वाक्यानामनु-

गुणात्वात् । प्रपञ्चस्तु पञ्चीकरणभावप्रकाशिकायां द्रष्टव्यः ॥

एवं चिदात्मनि विलापयेदिति सर्वप्रपञ्चप्रविलापनमुक्त्या चिदात्मा

कीदृश इत्याकाङ्क्षायां चिदात्मस्वरूपं कथयन् संप्रज्ञातसमाधिप्रकारमाह —

चिदात्माहं नित्यशुद्धबुद्धमुक्तसदद्वयः ॥ ५० ॥

परमानन्दसन्दोहो वासुदेवोऽहमिति ।

चिदात्मेति । अत्र च वाक्यद्वयाङ्गीकारात् पूर्वोत्तरार्धयोरहमित्यस्य

न पीनरुक्त्यर्थः । नित्यपदं शुद्ध इत्यादिषु सर्वेभ्योऽप्येति नित्यशुद्धो नित्यमुद्धो

## सध्याख्यम् ।

नित्यमुक्तो, नित्यसद्रूपो नित्यमद्वयरूप इति । तथा च शुद्धत्वादीनां  
कादाचित्कत्वं निरस्तम् । एतादृशचिदात्मरूपस्य इष्ट्यमाणत्वे हेतुं दर्शयति—  
परमेति तस्य पूर्णतां दर्शयति वासुदेव इति ॥

सर्वज्ञासौ समस्तं च वसत्येति वै यतः ।  
ततस्तु वासुदेवेति विद्वद्भिः परिपठ्यते ॥

इति विष्णुपुराणवचनात्तस्य पूर्णत्वार्थकत्वादित्यर्थः परमानन्दसन्दोहभासौ  
वासुदेवश्चेति समानाधिकरणसमाधेयः । आनन्दमन्दोहरूपत्वं च सर्वेश्वरानन्दानां  
ब्रह्मानन्देऽन्तर्भावादिति द्रष्टव्यम् । वासुदेवस्य प्रणवार्थत्वात् प्रणवभिन्नत्वाद्वा-  
मित्यस्य तदाचक्रवासुदेवादिसन्देहः सामानाधिकरण्यं द्रष्टव्यम् । अथवा  
पूर्वाधोक्तस्य महावाक्यार्थस्य स्थानुमवेनाङ्गीकारार्थो वा ओमिति ॥

एवं शब्दानुविद्धसंप्रज्ञातसमाधिमुक्त्वाऽसंप्रज्ञातसमाधिं यक्तुं संप्रज्ञात-  
समाधिरूपवृत्तिविलयप्रकारमह —

ज्ञात्वा <sup>१</sup> विवेचितं चित्तं तत्साक्षिणि विलापयेत् ॥ ५१ ॥

ज्ञात्वेति । गृह्यमाणं संप्रज्ञातसमाधिं स्थावेत्यर्थः । तत्साक्षिणीति ।  
विवेचयितुं तत्साक्षिणीत्यर्थः ॥ ५१ ॥

इदानीमसंप्रज्ञातसमाधिमाह —

चिदात्मनि विलीनं <sup>२</sup> चेत्तच्चित्तं न विचालयेत् ।  
पूर्णरोषात्मनाऽऽसीत् पूर्णचलममुद्रान् ॥ ५२ ॥

चिदात्मनीति । पुनः किं कुर्यादित्यत्र आह—पूर्णेति । तत्र दृष्टान्त-  
माह— पूर्णेति । न चञ्चलीत्यत्र । पूर्णेः अचञ्चल्येऽयं समुद्रः तद-  
वासीतेत्यर्थः ॥ ५२ ॥

एवं समाधिप्रकारमुक्त्वा तत्परिपाकफलभूततत्त्वसाक्षात्कारप्रकारं दर्शयति —

एवं समाहितो योगी श्रद्धाभक्तिसमन्वितः ।

जितेन्द्रियो जितक्रोधः पश्येदात्मानमद्वयम् ॥ ५३ ॥

एवमिति । एवमुक्तप्रकारेण समाहितः समाधियुक्तो योगी तत्परिपाकानन्तरं अद्वयमात्मानं पश्येत् । ज्ञाने विध्यसंभवात् साक्षात्कारोत्तीत्यर्थः । ज्ञाने विध्यसंभवे तादृशमाक्षात्कारोदात्त्यर्थं समाधिकालेऽपि श्रद्धाभक्तीन्द्रियजयक्रोधजयादीनामावश्यकता दर्शयति श्रद्धेत्यादिना ॥५३॥

ननु लौकिकं व्यागारं विज्ञाय सर्वदा तत्त्वनिष्ठाऽप्यनमाधिः कर्तुं न शक्यत इत्याशङ्क्याधिकारिविशेषणीभूतवैराग्यस्यैव दाढ्याय समाधिदशागमपि वैराग्यं दर्शयति—

आदिमध्यावसानेषु दुःखं सर्वमिदं यतः ।

तस्मात्सर्वं परित्यज्य तत्त्वनिष्ठो भवेत्सदा ॥ ५४ ॥

आदीति । आदी भोगसाधनीमूतद्रव्यार्जने दुःखं, मध्ये तत्परिपालने दुःखं, अवसाने तज्ज्ञाते दुःखमित्येवंप्रकारेण सर्वमपि सर्वदा दुःखहेतुरेव । एवं ब्रह्मलोकान्तलोकसाधनकर्माद्यार्जनेऽपि दुःखहेतुरेवेति निश्चित्य साति-  
द्यानित्यफलसाधनं सर्वं परित्यज्य नित्यनिरतिशयपुरुषार्थसिद्धयर्थं सर्वदा तत्त्वनिष्ठारूपसमाधिमान् भवेदित्यर्थः ॥ ५४ ॥

एवं समाधिनिष्ठया तत्त्वसाक्षात्कारलामे किं फलं भवतीत्याशङ्क्य कृतकृत्यता भवतीत्याह —

यः पश्येत्सर्वमं शान्तमानन्दात्मानमद्वयम् ।

न तेन किञ्चिदाप्तव्यं ज्ञातव्यं वावशिष्यते ॥ ५५ ॥

## संवाक्यम् ।

कृतकृत्यो भवेद्विद्वान् जीवन्मुक्तो भवेत्सदा ।

आत्मन्यारूढभावस्तु जगदेतन्न वीक्षते ॥ ५६ ॥

कदाचिद्व्यग्रहारेषु द्वैतं यद्यपि पश्यति ।

बोधात्मव्यतिरेकेण न पश्यति चिदन्वयात् ॥ ५७ ॥

य इति । सर्वत्र परिपूर्णपरमानन्दद्वयनस्वरूपं आत्मानं साक्षात्कुरुतः सर्वानन्दानां ब्रह्मानन्द एवा-तर्मावादाप्तव्यान्तरं नास्ति । 'यस्मिन्विज्ञाते सर्वमिदं विज्ञातं स्यादिति' ज्ञान-व्यान्तरमपि नास्तीत्यन- कृतकृत्यो भवतीत्यर्थः । कृतकृत्यो भवेदित्यस्य विवरणं जीवन्मुक्तो भवेदिति । सदेति — सदा ममाधिकाले तदितरभिक्षाटनादिव्यवहारकाले चेत्यर्थः । अन्यथा जीव-मुक्तवत्स्य ज्ञानापूर्वकाले विदेऽकैवल्यकाले चाभावेन विरोधात् । अत एव समाधिकाले तदितरभिक्षाटनादिव्यवहारकाले द्वैतदर्शनेऽपि तस्य मिथ्यात्वेनैव दर्शनान्न जीवन्मुक्तत्वाया विरोध इति दर्शयति — कदाचिदिति । बद्धजन-साधारणद्वैतदर्शनमङ्गीकरोति-द्वैतं यद्यपि पश्यतीति । तर्हि बद्धजनात्को विशेष इत्यत आह-बोधात्मेति । बद्धजन- सर्वत्र द्वैतं पश्यति । विद्वान् कदाचि-समाधिअनिरिक्तकाल एव, इत्येको प्रियः । अपरस्तु, बद्धजनो तत्र द्वैत-चिदन्वयादिति । सर्वत्र प्राये चित एव सत्ताप्रदो नानुभूतत्व-ज्ञानादित्यर्थः ॥ ५७ ॥

यथा एकस्यैवेन्द्रोर्भेदेन भानं नेत्राद्यष्टभाषायाधिवशात्तथैकस्यैव ब्रह्मणस्तत्-  
दुपाधिवशाद्देवतिर्पञ्चानुश्यादिरूपेण भेदभानमित्यर्थः ॥ -

ननु तत्त्वसाक्षात्कारानन्तरमज्ञाननाशेऽपि पुनश्शरीरादिप्रतिभासाङ्गी-  
कारेऽनिर्मोक्ष एव स्यादित्याशङ्क्य तस्यावधिमाह—

प्रतिभासश्शरीरस्य तदाऽऽप्रारब्धसंश्रयात् ॥ ५८ ॥

प्रतिभास इति । तदा ज्ञानकालेऽपि शरीरस्य प्रतिभासः  
आप्रारब्धसंक्षयाविति श्लेष्टः । मर्यादयामाह् अप्रारब्धनक्षयपर्यन्तं । तन्नाशे तु  
शरीरादिप्रतिभासोऽपि नश्यतीत्यर्थः । तदुक्तमभियुक्तैः—

शास्त्रेण नश्येत्परमार्थरूपं कार्यक्षमं नश्यति चापरोक्षयात् ।

प्रारब्धनाशात् प्रतिभासनाश एव त्रिधा नश्यति चात्ममाया ॥ इति ।

अस्मिन्नर्थे श्रुतिं प्रमाजयति—

तस्य तावदेव चिरमित्यादि श्रुतिरब्रवीत् ।

तस्येति । तस्य ज्ञानिनस्तावदेव तावत्पर्यन्तमेव चिरं विलम्बः  
यावत्प्रारब्धकर्मणा न विमोक्ष्ये न विमोक्ष्यते । अथ प्रारब्धकर्मविमोचनानन्तरं  
संपत्स्ये संपद्यते । लकारपुरुषव्यत्ययश्छान्दसः । ज्ञानेनाज्ञानस्यावरणशक्ति-  
नाशेऽपि तत्कृतो विक्षेपः कंचित्कालं चक्रभ्रमिन्वायेन, परमते तन्वादि-  
नाशानन्तरमपि पटादिवचानुवर्तत इति भावः ॥

तर्हि विदुषो बद्धजनस्येव शरीरादिप्रतिभासाङ्गीकारे तत्कृतसुख-  
दुःखादिकमपि स्यादित्याशङ्क्य तस्य मिथ्यात्वेन ज्ञातत्वाच्च दुःखादिहेतुत्व-  
मित्याह—

प्रारब्धस्यानुवृत्तिस्तु मुक्तस्याभासमात्रतः ॥ ५९ ॥

सर्वदा मुक्त एव स्यात् ज्ञातव्यः पुमानसौ ।

प्रारब्धस्येति । प्रारब्धस्य प्रारब्धकार्यस्य शरीरादेरित्यर्थः ।  
मुक्तस्य जीवमुक्तस्य आभासमात्रतः प्रतीतिमात्रान्न तु वस्तुतोऽनुवृत्ति-  
रस्तीत्यर्थः । तथा च — यथा सर्वभग्नानन्तरं रज्जुनामं ज्ञातव्यः अति-  
सादृश्याद्गज्ज्वाः सर्वाकारतया प्रतीत्यापि न भयकर्यादीनि एवं जीवमुक्तस्य  
शरीरादिप्रतीत्यापि मिथ्यात्वेन ज्ञानान्न दुःखादिहेतुवन्मिति भावः । तत्र हेतु-  
माह—सर्वदेति । ज्ञातव्यः पुमान् सर्वदा सप्ताधिकाले तदित्यव्यवहार-  
काले च मुक्त एव । 'प्रज्ञ वेद प्रज्ञैव भवति' इति श्रुत्या ज्ञानसमकालमेव  
मुक्तेः सिद्धत्वात् । ततो विदुषः शरीरादिप्रतीत्यासेऽपि न दुःखादिप्रसक्तिरिति  
भावः ॥

प्रारब्धक्षयानन्तरं विदेहकैवल्यप्राप्तिप्रकारमाह—

प्रारब्धभोगशेषस्य संशये तदनन्तरम् ॥ ६० ॥

अविद्यातिमिरातीतं सर्वाभासविवर्जितम् ।

आनन्दममलं शुद्धं मनोराचामगोचरम् ॥ ६१ ॥

प्रारब्धेति । अविद्या शब्देण नश्येदित्यादिश्लोकेनोक्ता त्रिविधा,  
सैव तिमिरं वस्तुस्वरूपाच्छादकत्वात् तदतीतं निवृत्ताविपर्ययमित्यर्थः । कारणा-  
भावमुक्त्वा कार्याभावमप्याह—सर्वेति । आभास्यन्त इत्याभासाः शरीरादयः  
तद्वर्जितमित्यर्थः । अविद्यानिमित्तातीतशब्देनामलं सर्वाभासविवर्जितत्वादेर  
शुद्धम् । अत एव केवलानन्दरूपं । तत्पारंनिवर्तं दर्शयति—मन इति ।  
मनांसि पाचथ मनोवाचः तासामगोचरं अविभिन्नशब्दित्यर्थः ॥ ६१ ॥

तदानीं तात्पर्यप्रतिपत्त्यर्थं शब्दाद्य-वेत्याद्यावृत्त्यर्थमाह—

याच्ययाचकनिर्मुक्तं हेयोपादेयवर्जितम् ।

प्रज्ञानपनमानन्दं यज्जगत् पदमखुने ॥ ६२ ॥



वाच्येति । तदशायामिष्टानिष्टपरिहारार्थं प्रवृत्त्यादिकं वारयति —  
हेयेति । आनन्दस्वाशयमानस्य पुरुषार्थ-वाभावादाह — प्रज्ञानघनमानन्द-  
मिति । स्वप्रकाशतया ज्ञायमानानन्दरूपमित्यर्थः । प्रज्ञानघनमित्यनेन भाट्टादि-  
मत इव चिदचिदात्मकं न भवति, किं तु केवलज्ञानस्वरूपमेवेति दर्शितम् ।  
आनन्दस्वरूपस्यात्यन्तमभिलषितत्वात् पुनर्वचनम् । विस्पष्टव्याप्ताविति विधिधातु  
निष्पन्नत्वात् विष्णुशब्देन त्रिविधपरिच्छेदरहितं ब्रह्मोच्यते । विष्णोरिदं  
वैष्णवं ब्रह्मस्वरूपं राहोदिशर इत्यादिवदमेदोऽपि मेदोपचारः । पद्यत इति  
पदं अश्नुते प्राप्नोति । ब्रह्मस्वरूपो भवतीत्यर्थः । न तु विष्णोः पदं  
वैकुण्ठाख्यं लोकं प्राप्नोति । तस्योपासनाफलत्वेन तत्त्वसाक्षात्कारफलत्वा-  
सम्भवात् । ब्रह्मसाक्षात्कारस्य 'ब्रह्म वेद ब्रह्मैव भवती'त्यादिश्रुत्या ब्रह्मैक्यप्राप्ति-  
फलकत्वादिति भावः ॥ ६२ ॥

एवं सुखेद्वन्नुपहायं कृतस्य प्रकरणस्मार्थप्रहणे प्रकारमाह—

इदं प्रकरणं यत्नात् ज्ञातव्यं भगवत्तमैः ।

अमानित्वादिनियमैर्गुरुभक्तिप्रसादतः ॥ ६३ ॥

इदमिति । इदं पञ्चीकरणवार्तिकरूपं प्रकरणं यत्नात् गुरुशुश्रूषादि-  
यत्पूर्वकं ज्ञातव्यं अर्थतो ज्ञातव्यं, मुमुक्षुभिरिति शेषः । कीदृशैर्गुरुभि-  
र्ज्ञातव्यमित्यत आह — भगवत्तमैरिति । वेदान्तजन्यज्ञानवन्तो भगवन्तः  
तेषां भगवद्रूपत्वात् । तत्त्वसाक्षात्कारवन्तस्तु भगवत्तमास्तैर्निमित्तैस्तान् गुरुन्  
कृत्वेत्यर्थः । 'गुरुभिर्ज्ञात्वा गुरुणां मन'मित्यादिदर्शनात् । पुनः कीदृशैरित्यत  
आह — अमानित्वादीति । अमानित्वादित्यः अमानित्वमदम्भित्वमित्यादि  
भगवद्गीतोक्ता नियमा येषां तैरित्यर्थः । 'तद्विज्ञानार्थं स गुरुमेशमिगच्छेत्  
समित्पाणिः श्रोत्रियं ब्रह्मनिष्ठमित्यादिश्रुतेः । एवंविधा गुरवः प्राप्या  
इत्यर्थः । न च तादृशाः कृतकृत्यतया किमर्थं मामुपदिशन्तीति वाच्यम् ।  
'तद्विद्धि प्रणिपातेन परिभ्रमेन सेवया । उपदेक्ष्यन्ति ते ज्ञानं ज्ञानिनस्तत्त्व-

दर्शिनः ॥' इति गीतावचनात् तादृशं अपि केवलं कृपया उपदिशन्तीति  
भावः । गुरुभक्तीति । गुर्वी च सा भक्तिश्चेति गुरुभक्तितया य प्रसादः,  
गुरुणामनुग्रहस्तस्मात् ज्ञातव्यमित्यर्थः । गुरुषु भक्तिरिति वा ॥ ६३ ॥  
एवं विशिष्टगुर्वनुग्रहादिदं प्रकरणमप्यतो ज्ञात्वा किं कर्तव्यमित्यत

भाट्ट —

इमां विद्यां प्रयत्नेन योगी संप्यासु सर्वदा ।  
समभ्यसेदिहामुल्लभोगानासक्तधीस्तुधीः ॥ ६४ ॥

इति श्रीमत्परमहंसपरिव्रजज्ञाचार्यैक्ये श्रीमच्छंकरभगवत्पादसिष्य  
श्रीसुरेश्वराचार्यविरचितं पञ्चीकरणं संपूर्णम् ॥

इमामिति । विद्यां विद्याहेतुभूतमिदं प्रकरणमित्यर्थः । उपनिषच्छब्द-  
वाच्यविद्याहेतुभूतवेदान्तवाक्येषु उपनिषच्छब्दवद्दृष्टव्यम् । प्रयत्नेनेति ।  
लोकपालादिविशेष यथा न सुस्तया प्रयत्ने कृतेत्यर्थः । संप्यासु साधनानां  
संप्यासु समभ्यसेत् सम्यगभ्यसेत् अर्थानुमीधानपूर्वकं जपेदित्यर्थः । तत्तात्परि-  
कारिणं दर्शयति—इहेति । वेदाम्यं साधनचतुष्टयसंस्तुत्युत्पन्नार्थः । तुधीरिति  
श्रवणमननजन्यज्ञानवानित्यर्थः । इतश्चमग्ननरसैव निदिध्यासनेऽधिकारादिति ।  
अनया पञ्चीकरणवार्तिकप्रकरणरूपा कृपया ।

भीरुष्यः प्रीतो भवत्यद्विगुणाधिनो धनीश्च मोदन्त्यम् ॥

इति शम् ॥ ६४ ॥

इति श्रीनन्दहंसरित्यख्यनायं धीदेवस्तेन्द्रसरस्वतीरूपवशादसिष्य  
श्रीमद्भनेन्द्रसरस्वती रूपादसिष्य श्रीमदमिनरनासायनेन्द्र-  
सरस्वतीभिः शिषिभिः पञ्चीकरणवार्तिकप्रकरणं सम्पन्नम् ॥

# ॥ श्लोकानुक्रमणिका ॥



पृ-त

पृ-त

अ		एतच्छुद्धमशरीरं स्यात्	20
अकारं पुरुषं विश्वं	28	एवं समाहितो योगी	28
अकारमात्रं विश्वः	25	ओ	
अधिदैवतमध्यात्म	12	ओंकारमात्रमखिलं	25
अभिमानात्मकस्तद्व	19	ओंकारस्तत्वेदानां	4
अभिमानो तयोर्वस्तु	23	क	
अविद्यातिमिरातीतं	31	कदाचिद्व्यवहारेषु	29
अहंकारस्तथाध्यात्म	17	किंतु पश्यति मिथ्यं	"
आ		कृतकस्यो भवेद्विज्ञानं	"
आत्माज्ञानं तदव्यक्त	21	ख	
आदिमध्यावसानेषु	28	खं वाच्यमन्यम्बु	19
आपो रसात्मिकाः	7	ग	
आसीदेकं परं ब्रह्म	5	माद्यप्राइकरूपेण	20
इ		घ	
इदं प्रकरणं यत्नात्	32	प्राणमध्यात्ममित्युक्तं	15
इन्द्रियैर्यविज्ञानं	12	च	
इमां विधां प्रपन्नेन	33	चक्षुरध्यात्ममित्युक्तं	14
उ		चित्तमध्यात्ममित्युक्तं	17
उपस्थेन्द्रियमध्यात्मं	18	चिदात्मनि विलीनं चेत्	27
ए		ज	
एकैकं मागमेकास्मिन्	10	जिज्ञासाधर्मं तथा	14
		ज्ञानानामुपसंशयो	28

त	पृ-सं	य	पृ-सं
ततः स्थूलानि भूतानि	9	यः पश्येत् सर्वगं शान्त	28
तमोऽध्यात्ममिति प्रोक्तं	17	येयं जागरितावस्था	17
तस्मादाकाशमुत्पन्नं	7	व	
तस्य तावदेव चिरं	30	वागध्यात्ममिति प्रोक्तं	15
त्वगध्यात्ममिति प्रोक्तं	14	वाच्यवाचकनिर्मुक्तं	81
न		वाय्वादिभागाश्चत्वारो	10
न सभागं न निर्भागं	22	विश्वं वैराजरूपेण	18
प		विद्यतेजससौपुत	24
पञ्चीकृतानि भूतानि	11	विद्यादिकं त्रयं यस्या	"
परमानन्दसन्दोहो	26	श	
पादावध्यात्ममित्युक्तं	18	शब्दस्पर्शरूपगुणै	7
पापुरिन्द्रियमध्यात्मं	"	शब्दस्पर्शरूपरस	"
पृथिव्यादीनि भूतानि	10	श्रोत्रं त्वङ्मनसं	19
प्राणोऽपानस्त्रया ज्ञान	19	श्रोतमध्यात्ममित्युक्तं	13
व		स	
वाद्यान्तःकरणैरेवं	17	समाधिकालाव्यागेव	26
बुद्धिरध्यात्ममित्युक्तं	16	सर्वदा मुक्त एव स्यात्	81
म		ह	
मकारं कारणं प्राञ्जं	26	दृष्टावध्यात्ममित्युक्तं	16
मनोऽध्यात्ममिति प्रोक्तं	16	द्विरप्यगर्भरूपेण	21
मनो बुद्धिरहंकार	19		